

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ
فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ

مُؤَلَّفٌ
أَحْكِمُ الْأَلْهِيَّ وَالْفَيْلَسُوفِ الرَّبَّانِي
صَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدُ الشَّيْرَازِيُّ
بِحَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ
لِلشُّوْقِ ١٣٥٠ هـ

طَبْعُ الْمَكْتَبَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ
بِهَيْكَلِ - لِهَيْكَلِ

الحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ فِي الْأَسْفَارِ الْعَقْلِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ

لِمُؤَلِّفِهِ

الْحَكِيمِ الْأَلْهِيِّ وَالْفَيْلَسُوفِ لَرَبَّانِي

صَدْرُ الدِّينِ مُحَمَّدِ الشَّيرَازِيِّ

مُجَدِّدِ الْفَلَسَفَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الْمُتَوَفَّى ١٠٥٠ هـ

الجزء الثالث * من السفر الأول

شبكة كتب الشيعة

الطبعة الرابعة

جُمُعَةُ ١٠ رَجَبِ ١٤١٩ هـ
مركز تحقيق - دار الحديث - دار الإسلام

دار احياء التراث العربي

بيروت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المرحلة السابعة

في القوة و الفعل وما يرتبط باحكامهما من أن لكل متحرك محرّكاً ، وفي تنامي المحركات وفي اثبات القدرة وفي اثبات قوى من قوى النفس ، والإشارة إلى أن النفس ليست بمزاج ، والإشارة إلى أن المفارق لا يموت ولا يطلب شيئاً بالحركة ، وفي أن كل كائن حادث يسبقه مادة كما يسبقه عدم ، وفي أن الإمكان الوقوعي عرض ، وفي تقدم القوة على الفعل بالزمان وتقدم الفعل عليها به ، وبالوجوه الكثيرة الأخرى ، وفي اثبات تجدد الطبيعة ووقوع الحركة في الجوهر وبيان حدوث الأجسام بجملتها والإشارة إلى حدوث العالم كله ، ونحو وجود العقليات ، واثبات الزمان وفاعله وقابله ، وإنه لا يتقدم عليه شيء إلا البازي جل ثناؤه وفيه فصول :

فصل (١)

في معاني القوة

إن لفظ القوة يقال بالاشتراك ^(١) الإسمي على معان كثيرة ، ولكنها ^(٢) يشبه أن تكون موضوعة أولاً للمعنى الذي في الحيوان الذي يمكنه به أن يكون

(١) و إنما كان مشتركاً لفظياً إذ لا قدر مشترك بين القوة الانفعالية و بين القوة الفعلية و التأثير و التأثير يكون هو الموضوع له للقوة ولا بين القوة الفعلية الجوهرية والعرضية بل كذلك كما سيأتي وإن لا تضابق إن يوجد بين بعض القوى الفعلية - س و ه .
(٢) هذا التفصيل ذكره الإمام في المباحث الشرقية وهو وإن كان تصويراً لتحقيق معاني القوة لكنه غير مطابق لطريقة عامة الناس من الانتقال من الشبيه إلى الشبيه لتسرية

مصدراً لأفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود ، ويُسمى ضده الضعف و كأنها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة ، ثم إن للقوة بهذا المعنى مبدأً و لازماً أمّا المبدأ فهو القدرة ، وهي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء ، ولا يصدر عنه الفعل إذا لم يشأ ، وضد ذلك المعنى هو العجز . و أمّا اللازم فهو أن لا يتفعل الشيء بسهولة ، و ذلك لأنّ الذي يزاول الحركات الشاقة ربما يتفعل عنها و ذلك الانفعال يصدر عن إتمام فعله ، فلا جرم صار اللا انفعال دليلاً على الشدة ، و إذا ثبت ذلك فنقول : إنهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك المبدأ وهو القدرة ، و إلى ذلك اللازم وهو اللا انفعال ثم إن القوة لها وصف كالجنس لها ، ولها لازم ، أمّا الذي كالجنس فكونها صفة^(١) مؤثرة في الغير ، و أمّا اللازم فهو الإمكان لأنّ القادر لمّا صح منه أن يفعل وصح منه أن لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الإمكان وحيث الجواز فكان الإمكان لازماً له . و إذا ثبت ذلك فنقول : إنهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك الجنس و هو كل صفة مؤثرة في الغير من حيث هو غير ، و إلى ذلك اللازم وهو الإمكان فيقولون للثوب الأبيض إنه بالقوة أسود أي يمكن أن يصير أسوداً . ثم إنهم سموا الحصول

بالاعتبار ، والاشبه أن يكون في أصل الوضع بمعنى مبدء الانفعال الشاقة ثم نقل إلى مبدء الانفعالات إذا كان انفعاله صعباً بتوهم أن الانفعال كالفعل تأثير من معنى موجود في المبدء المفروض ثم نقل إلى مبدء الفعل والانفعال وإن لم يكن شديداً بتوهم أن شدة الأثر من شدة في المعنى الذي في المبدء ، فيكون ما في الشديد وغيره من نسخ واحد . ثم توهم أن مطلق الأثر موجود في ضمن القوة كما يرى أن النار مثلاً مشتتة على حرارة تصبها في ما يجاورها وغيرها فقليل أن الأثر موجود في القوة وبالقوة أي بنحو لا يتميز ولا يتشخص ، والفعل هو الأثر المتميز المتشخص ثم نقل الفعل إلى مطلق الموجود المتميز المتشخص وما بالقوة إلا بوصف عدم التميز والتشخص فيكون المفهوم من القوة حينئذ إمكان القوى عليه الموجود عند القوى - ط مد .

(١) الصفة هنا كإثباتي قولهم الوصف العنواني إمامين ذات الموضوع واما جزء ذاته

و اما خارج عنه - س ره .

والوجود فعلاً وإن لم يكن بالحقيقه فعلاً وتأثيراً بل انفعالاً وتأثراً ، فإنه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوة أولاً كان متعلقاً بالفعل ، فهأنا لما سموا الإمكان بالقوة سموا الأمر الذي يتعلق به الإمكان وهو الحصول والوجود بالفعل . ثم إن المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعاً لمربع خاص وبعضها ليس ممكناً له ذلك جعلوا ^(١) ذلك المربع قوة ذلك الخط كأنه أمر ممكن ذلك فيه ، وخصوصاً لما اعتقد بعضهم إن حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه ، وإذا عرفت القوة عرفت القوى ، وعرفت أن ضد القوى إمّا الضعيف وإمّا العاجز ، وإمّا السهل الانفعال ، وإمّا الضروري ، وإمّا غير المؤثر ، وإمّا أن لا يكون المقدار الخطي

(١) أي الخط الممكن له ذلك أو الخط الغير الممكن له ذلك كالخط المستدير فكأن المربع أمر ممكن له أن يصير اضلاعه مستديرة أو كأن المستدير يمكن أن يصير مربعاً لو استقام ، ولا تنوهم من كلام المصنف في حاشية الشفاء أن الخط قوة المربع حيث جعل المربع مقوياً عليه فقال : وجعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط بمعنى القوى عليه كأنه أمر ممكن له بالقوة انتهى ، إذ لو كان المقصود قوة الخط لم يكن معنى آخر سوى الإمكان بل مراده أن اطلاق القوة على القوى عليه أعنى المربع معنى آخر ، و كلامهنا مثل كلام الشيخ صريح في أن المربع قوة ذلك الخط وحينئذ يكون معنى آخر للقوة لأن القوة التي في المربع ليست بمعنى مصدرية الانفعال الشاقة ولا بمعنى القدرة ولا بمعنى الانفعال بالسهولة ولا بمعنى الإمكان والتهوؤ لأن المربع مشتمل بالفعل على ضلعه ، وأما قولهم كأنه أمر ممكن فيه فالمراد به أن القوة بهذا المعنى شبيهة بالقوة بمعنى الإمكان والاغلا يمكن في المربع عام في ضمن الوجوب وهو جامع له بنحواته فكأن الوجدان بنحواته للخط في المربع يعبر عنه بالقوة .

ثم إن للمهندسين اصطلاحاً آخر في القوة وهو أنهم يجعلون الخط الذي يساوي مربعه الخطين الآخرين في قوتها فيقولون هذا الخط في قوة ذين كما إذا كان خط طوله عشرة أذرع والاخران أحدهما ستة والاخر ثمانية فإن مربع الاول أي حاصل ضرب عدده في نفسه مائة وهو مساو لمربعي الستة والثمانية أعنى الستة والثلاثين والأربع والستين ، وعليهذا فغير القوى أن لا يكون الخط مربعه يساوي مربعين ومراد المصنف والشيخ من المربع الشكل المعروف - س ده .

ضلعاً لمقدار مربع سطحي مفروض كل واحد من هذه المعاني المقابلة بجهة أخرى ،
فأما القوة بمعنى الإمكان فقد سلف ذكر أحكامه فيما مضى ، وإن كان هذا الإمكان
المقابل للفعل بوجه غير الإمكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود أو للعدم ، أعنى
الوجوب و الامتناع لما سينضح في اثبات المادة لكلّ ذي حدوث و تجدد . وأما القوة
بمعنى عسر الانفعال فهو أحد الأنواع من الكيفية و سيأتى تفصيل القول فيه ، وأما
القوة بمعنى الشدة و بمعنى القدرة فكأنها أنواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة .

فصل (٢)

في تحديد القوة بهذا المعنى

قد علمت أن القوة قد يقال لمبدء التغير من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر ،
و إنما وجب التقييد بهذه الحيثية لأن الشيء الواحد لو فعل في نفسه فعلاً كالمعالج
إذا عالج نفسه لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهة و تركيب وإلا لكان ذلك الواحد
قابلاً و فاعلاً معاً من جهة واحدة ، و ذلك ممتنع في المركب أيضاً فضلاً عن البسيط ،
اللهم إلا أن لا يكون هناك قوة إمكانية للموصوف بالقياس إلى الصفة بل مجرد اللزوم
على جهة الفعلية المحضة لأعلى جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيات ، و كثير من
الناس كصاحب الملخص و غيره لما نظروا في لوازم الماهيات رأى إن فيها فاعلاً وقابلاً
بمعنى آخر وقع في شك و تزلزل في امتناع كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً ، مع
أن التقابل بين القوة و الفعلية من الضروريات الواضحة المستبينة .

وبالجملة فالجزم حاصل بلا شبهة في أن الشيء يمنع أن يكون مبدء التغير
في نفسه لأنه لو كان مبدءاً لثبوت صفة أو معنى لنفسه لدامت تلك الصفة أو ذلك المعنى
له ما دام ذاته موجودة ، ومنى كان كذلك لم يكن متغيراً ، فعلمنا أن مبدء تغيره لا بد
أن يكون غيره ، و بهذا يثبت أن لكل متحرك محرّكاً غيره .

ثم قوة الفاعل قد تكون مع شعور وإرادة وقد لا تكون ، و كل واحدة

تنقسم أفساماً ، و قوة المنفعل أيضاً قد تكون في الاجسام ، و قد تكون في الأرواح ، و كل منهما قد تكون ماهيته نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل ولا يقبل الإمساك ، و قد تكون قوة عليهما كالشمعة و كالأرض .

وأيضاً قد تكون قوة الشيء المنفعل على أمر واحد كقوة الفلك على الحركة الوضعية أو امور محدودة كقوة الحيوان أو امور غير متناهية بل جميع الأمور كقوة الهوى الأولى ، و كذا قوة العاقل يجوز أن تكون محدودة على أمر واحد و قد تكون على امور كثيرة محدودة كقوة المختارين على ما يختارونه ، و قد تكون على جميع الأمور كالقوة الالهية ، إنه على كل شيء قدير .

و ضابطة القول في القيلتين إن الشيء كلما كان أشد تحصلاً كان أكثر فعلاً و أقل انفعالاً ، و كلما كان أضعف تحصلاً كان أكثر انفعالا و أقل فعلاً ؛ فالواجب جل ذكره لما كان في غاية تأكد الوجود و شدة النحل كان فاعلاً لكل و غاية للكل ، و كانت قوته ورا ما لا يتناهى بما لا يتناهى ، و الهوى لما كانت في ذاتها مبهمه الوجود غاية الإبهام كالجنس العالي لتعريفها في ذاتها عن كافة الصور التي هي مبادئ للفصول و مقومات للحصول كانت فيه قوة قبول سائر الأشياء كالجنس العالي يقبل كل فصل و يحصل كل قسم ، لست أقول فيها استعداد كل شيء إذ الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لا يحصل إلا بسبب صورة مخصوصة ؛ فلا استعداد للهوى في ذاتها لمطلق الصورة و إنما يستعد لأمر مخصوص لأجل صورة مخصوصة ، و أما تقسيم القوة الفاعلة فهو أن نقول من رأس^(١) : القوة إما أن يصدر عنها فعل واحد أو أفعال مختلفة ، و كلا القسمين يقعان على قسمين آخرين ، فإنه إما أن يكون لها بذلك الفعل شعور أو لا يكون فحصل من هذا الكلام في التقسيم أربعة أقسام :

(١) القول من الرأس المطلق ان يقال القوة الفاعلية امالها القاهرة و التسخير

بقول مطلق بالنسبة الى كل الموجودات فهي مبدء الابداء جل شأنه و هم قدرته ، و امالها شوب الانقياد و التسخير لله تعالى فامالها الفنى عن المادة ذاتاً و فلا نفى البادى العالية من المفارقات المحضة ، و اما ليس كذلك فاما أن يصدر عنها فعل واحد الغ - س ر ه .

الأول: القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير أن يكون لها به شعور ، وذلك على قسمين فإما أن تكون صورة مقومة وإما أن لا يكون كذلك بل يكون عرضاً؛ فإن كانت صورة مقوته فإما أن يكون في الأجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية و المائية ، وإما أن يكون في الأجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة التي في الأفيون والمسحنة في الفرفيون ، وإما إن كان عرضاً فذلك مثل الحرارة و البرودة .

القسم الثاني : القوة التي تصدر عنها أفعال مختلفة من غير أن يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتية .

القسم الثالث : القوة التي يصدر عنها فعل واحد على سنة واحدة مع الشعور بذلك الفعل و ذلك هو النفس الفلكية .

القسم الرابع : القوة التي يصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال ، وذلك هي القعدة الموجودة في الحيوانات الأرضية فهذه أقسام القوة . ويظهر ما قلناه إن القوة لا يمكن أن تكون مقولة على هذه الأقسام الأربعة قول الجنس لأن بعض أقسامها صور جوهرية وبعض أقسامها أعراض ، ولا يمكن أن تكون الجواهر والأعراض مشتركة في وصف جنسي عند الجمهور ، وأما القسم الأول فإنا نتكلم فيه في مباحث المادة والصورة ، وأما القسم الثاني والثالث فإنا نتكلم فيهما في علم النفس ، وأما القسم الرابع فننتكلم فيه في مباحث الكيفيات والذي يجب أن يعلم^(١) ها هنا بعد أن علمت أن القوة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شي . واحد كقوة النار على الإحراق فقط ،

(١) الكلام لا يخلو عن إبهام فإن ظاهر صدره أنه يريد القوة الفعلية وظاهر ذيله أنه

يريد القوة الانفعالية كما هو ظاهر قوله كان ما بالفضل والقوة مما الخ لكن الكلام حق على أي تقدير فموصية الفعل إنما تأتي من ناحية الأسباب الخارجة من غير أن تستند إلى القوة ، ونسبة القوة إلى الفعل نسبة التشكيك فإن كانت القوة فاعلية كانت هي المرتبة الشديدة بالنسبة إلى الفعل وهو أضعف بالنسبة إليها ، وإن كانت القوة انفعالية كانت النسبة بالعكس والفعل أشد من القوة وسيأتي بعض التوضيح لذلك - ط مظهره .

و قد تكون على أشياء كثيرة كقوة من له الاختيار على ما يختار أن^{*} مثل هذه القوة تكون على شخص منتشر تخصصها بواحد شخصي من نوعه دون غيره أسباب خارجة ، فإذا وجد ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص إذ لو كانت القوة عليه باقية كان ما بالفعل^(١) وما بالقوة معاً لكن لا تبطل القوة من حاملها على شخص مثله بل القوة على الشخص المنتشر تبقى مع عدم الفعل ؛ فأما على هذا الشخص فإنها تعد مع عدم الفعل ، وهذا كما إن^{*} المعنى المعقول إذا تناول شخصاً لم يبطل عند عدم شخص ما بعينه ، وأما إذا تناول شخصاً مستنداً إلى أمر مشار إليه فإنه يبطل إذا عدم ذلك الشخص ، ونسبة الوجوب إلى الامكان قد مر إنها نسبة كمال إلى نقص فلهذا لا يبطل إلا مكان عند الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت .

فصل (٣)

في أن القدرة هل يجب أن تكون مع الفعل أم لا

زعمت طائفة إن^{*} القدرة يجب أن تكون مقارنة للفعل ، واستبعد الشيخ ذلك فقال في الهيات الشفاء : القائل بذلك القول كأنه يقول إن^{*} القاعد ايس يقوى على القيام اى لا يمكن في جبلته أن يقوم ما لم يقم فكيف يقوم ، فهذا القائل لامحالة غير قوي على أن يرى وعلى أن يبصر في اليوم الواحد مراراً فيكون بالحقيقة أعمى .
والعجب^(٢) اعتذار صاحب الملخص عنهم بقوله وليس عندي هذا الاستبعاد

(١) لملك تقول لا يتم التعريب لان الكلام في القوة الفعلية لا الانفصالية فاجتماع القوة الفعلية مع ما بالفعل ليس بمعذور انما المعذور بقاء الاستعداد مع فعلية المستعمله .
فأقول السراد لزوم اجتماع ما بالقوة الانفصالية مع الفعلية في طرف القابل لو لم يبطل القوة الفعلية في طرف الفاعل على الشخص القوي عليه المعين عند وجوده فينجبر الى الاجتماع الاستعداد على الشيء مع فعلية وهو محال فثبت المطلوب من أن القوة على الشخص المعين اذا بطلت تبقى على الفرد المنتشر - س و ه .

(٢) واحجب من الاحجب ان كثيراً من تأخر عنه كالغري تلقاه بالقبول ، ووفق

الذي ذكره الشيخ في موضعه ، لأنّ الذي فسّر معنى القوة بكونها مبدء التغير ، ومبدء التغير إما أن يكون قد كملت جهات مبدئيه أو لم تكمل ولم تخرج بالكلية إلى الفعل ، فإن كملت جهات مؤثرته ومبدئيه وجب أن يوجد معه الأثر واستحال تقدمه على الأثر ، وحينئذ يصح قولنا إنّ القوة مقارنة للفعل وإن لم يوجد أمر من الأمور المعبرة في مؤثرته لم يكن ذلك الذي وجد تمام المؤثر بل بعضه ؛ فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة ، ولاشك إنّ الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ، ولكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل بل هي أحد أجزاء القوة ، وإذا أمكن تأويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فأى حاجة بنا إلى التشنيع عليهم وتقيبح صورة كلامهم انتهى .

اقول : هذا المعتبر كأنه خلط بين القوة التي تقابل الفعل ويصحبه الإمكان ، وبين القوة الإيجابية التي للفاعل التام الفاعلية ، وكأنه نسي ما كان^(١) قد اعترف به من أن تلك القوة لها لازم وهو الإمكان ، ولم يعلم أن هذا الإمكان لكونه استعداداً صرفاً لا يجمع الفعلية ، ليس حاله كحال الإمكانات الذاتية التي تعرض للماهيات سيما البسيطة في لحاظ الذهن بحسب كونها منحازة عن الوجود في اعتبار العقل فقط حين ما هي موجودة بعين ذلك الوجود ، ولفظ المبدء أيضاً مشترك بين مبدء إمكان الشيء ومبدء فعلية الشيء ؛ فالصورة المنوية يصدق عليها إنها مبدء إمكان الإنسانية ، ولا يمكن

بين القولين بأن من قال أنها مع العمل أراد القدرة المستجبة لجميع شرايط التأثير ، ومن قال أنها قبله أراد القوة الغير المستجبة وكل ذلك خلط كما قال المصنف قدس سره لأن القدرة الحيوانية ليست بالقوة المصعوبة للإمكان الاستعدادي وحكفك تفسيرها بصحة صدور واللاصدور ، والصحة هي الإمكان ولا تجامع الفعلية والمستجبة للشرايط قوة بمعنى آخر - س . ر . د .

(١) وهو ما ذكر في الفصل الاول فإن جل ما ذكر فيه متقول عن كلامه في المباحث المشرقية ، وبالجملة القوم إنما ذكروا مقارنة القدرة الفضل في القدرة بمعنى صحة صدور الفعل وإمكانه والإمام وجهه بالقوة الفاعلية التامة التأثير اعني الملة الفاعلية مع انضمام بقية ما يجب في الملة التامة كما هو ظاهر كلامه فقد غلط في معنى القوة - ط م د .

أن تكون هي بعينها مبد، فعلية الإنسان ، و إلا لزم أن تكون القوة بما هي قوة فعلا بالقياس إلى شي، واحد ، و هو مع اللتيا و آتني معترف بأن مبد، التغير متى لم يكمل لا يمكن أن يوجد منه الأثر ، و إذا كمل وجب منه صدور الأثر ، فموضوع النقصان يخالف موضوع التمام ، وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب كيف يكونان شيئاً و احداً بما هو واحد ؛ فما كان مبد، صحة الفعل و الترك معاً لا يجوز أن يكون هو بعينه من غير زيادة شي، عليه مبدأً للفعل بخصوصه ؛ فمبد، القوة و القدرة على الصحة و الإمكان شي، ومبد، الفعل و الوجود على البتّ و الوجوب شي، آخر مغاير له ؛ فكيف يجوز لأحد في شريعة العقل و دين الفطرة أن يقول: القوة على الشي، لا يكون إلا مع الفعل ، و من تأمل قليلا في مفهوم قولنا مبد، التغير يعلم أن مثل هذا المبد، بحسب هذا المفهوم يلزم أن يكون مصحوباً للعدم والامكان بالقياس إلى ما هو مبد، له ، لأن مبد، الأمر اللازم له لا ينبغي أن يقال فيه إنه مبد، التغير في شي، آخر و سنزيدك إيضاحاً .

فصل (٤)

في ايضاح القول بان كل واحدة من القوة الانفعالية متى
يجب معها الفعل و متى لا يجب

إن القوة الفاعلية المحدودة إذا لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها ، و القوة الفعلية قد تسمى قعدة وهي إذا كانت مع شعور و مشية ، سواء كان الفعل منها دائماً من غير تخلف أولاً .

والمتكلمون زعموا إن القدرة ليست إلا لما من شأنه الطرفان الفعل والترك ؛ فالفاعل الدائم الفعل التام الفاعلية لا يسمونه قادراً .

و الحق خلاف ما اعتقدوه اللهم إلا أن يفسروا القادر بما يمكن و يصح منه الفعل ، و يمكن و يصح منه الترك ، حتى يكون في كل من الأمرين ممكناً ناقصاً كالقدرة التي توجد في الحيوان التي يحتاج معها إلى مرجع و داع ينضم إليها فيتم

معه فاعليته . و أمّا من فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بشعور و إرادة ؛ فمن فعل بمشيئته سواء كانت المشية لازماً لذاته أو غير لازم فهو عنده قادر مختار ، صادق عليه إنه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل ، سواء اتفق عدم المشية أو استحالة ، و صدق ^(١) الشرطية غير متوقف على صدق طرفيها ، و لا من شرط صدقها أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه ، نعم القادر له أقسام :

منها الفاعل بالقصد و هو أن يتساوى نسبته إلى الطرفين فيحتاج إلى ضمنية أخرى كعمل جديد أو وجود قابل ، أو صلوحه كحاجة الكاتب إلى لوح و استواء سطحه ، أو آلة كحاجته إلى القلم و حاجة النجار إلى المنحت ، أو معاون كحاجة النشار إلى نشار آخر ، أو حضور وقت كحاجة صانع الأديم إلى الصيف ، أو داع كحاجة الأكل إلى الجوع ، أو إلى زوال مانع في المادة كحاجة الصباغ إلى زوال اللون ؛ أو في غيرها كحاجة الفسال للثوب إلى زوال الغيم .

و اعلم أن الداعي غير الإرادة فإن الفاعل بالإرادة قد يكون له داع و قد لا يكون ^(٢) فيحدث بعد ما لم يكن ، و هو في جميع الأحوال ^(٣) موصوف بأنه فاعل بالإرادة .

(١) بل الشرطية تتألف من واجبين كان شاء فعل لأن واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات سواء كانت جهاته الصفاتية أو الانشائية ، و حاصل كلامه أنه لا تلازم بين العينية كما ادعاه بعض المتكلمين فإن الصفة وهي الامكان لا تصدق على فردة الواجب تعالى ، و اما كون الفاعل بحيث إن شاء الخ فيصدق لأن استكمال كلمة الشرط لا يستلزم الامكان بل أهم مبرداً منه ومن الوجوب اذ علمت أن الشرطية تتألف من واجبين ومن مستثنين - س ر ه .

(٢) أي قد لا يكون له داع أصلاً كالعجاف على قول المتكلم ، وإن كان للعجاف و العابت غاية ما على قول الحكماء كما مر ، أولاً يكون له داع زائد كما هو التبادر من الداعي كما في الواجب تعالى على قول الحكماء - س ر ه .

(٣) غاية الأمر أن العجاف مع إرادة جزائية لفعله و الفاعل بالداعي مع إرادة حكمية سواء كانت إرادته وداعيه عين ذاته أو زائدين على ذاته - س ر ه .

ومنها الفاعل ^(١) بالنعاية وهو الذي منشأ فاعليته و علة صدور الفعل عنه و الداعي له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل و الجود لا غير من الأمور الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جل ذكره عند حكماء المشائين .

و منها الفاعل بالرضا و هو الذي منشأ فاعليته ذاته العالمة لا غير ويكون علمه بمجموله عين هوية مجموعله كما إن علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب تعالى عند الإشرافين لكونه نوراً عندهم ، و نوريته ^(٢) التي هي علمه بذاته سبب ظهور الموجودات في الأعيان منه تعالى ، ومجمولاته بالذات هي الأنوار القاهرة و المدبرة العقلية و النفسية و بواسطتها الأنوار العرضية ومواضع الشعور المستمرة و غير المستمرة إلى آخر الوجود على ترتيب الأنور فالأنور حتى ينتهي إلى الفواسق و الظلمات كما فسّلوه في زبرهم ، وهذه الثلاثة كلها مشتركة في أن كلامها فاعليته بالأختيار و إنه يفعل بالمشية و الداعية العلمية سواء كان العلم مفارقاً عنه أو لازماً لذاته زائداً على ذاته أو عين ^(٣) ذاته ، وما سوى ^(٤) هذه الثلاثة فاعل بالجبر وهي أيضاً ثلاثة أقسام .

(١) قد مر منافي مباحث العلة والمحلل والشك في وجود هذا القسم وهو الفاعل بالنعاية وان الظاهر رجوع الفاعل بالقصد الى الفاعل بالرضا نعم الفاعل بالتجلي الاتي ذكره في الالهييات لو كان من الفاعل بالنعاية على ما أدرجه المصنف قسم مستقل غير الفاعل بالرضا - ط م د .

(٢) تعريض بالمشائين حيث ان سبب ظهورات الموجودات له تعالى عندهم صورها التي هي علومه الحسولية ، و بيان التعريض ان من كان نور الانوار والنور سبب الظهور والاطهار سببها ماهو حقيقة النور ، والنور الحقيقي لا يحتاج في انكشاف الاشياء له الى الصور فان ظهوره و اظهاره ينفذ الى تعويم الاشياء - س ر ه .

(٣) وهذا اشارة الى قسم آخر و هو الفاعل بالتجلي و قد مر بيانه في العواشي السابقة فنذكر - س ر ه .

(٤) قد قدمنا في مباحث العلة والمحلل في الكلام على أقسامه الفاعل بياناً جامعاً في ذلك ، و تبين منه ان اقسام الفاعل الى المختار والجبر ليس انقساماً حقيقياً منوعاً بل اقسام مشهورة ، و يظهر بالرجوع اليه مناقشات جديدة فيما ينضمته كلامه فسي هذا الفصل .

واما تسميته (ره) ما سوى الفاعل بالقصد والنعاية و بالرضا بالفاعل بالجبر . ❊

منها الفاعل بالطبع و هو الذي يفعل بطبعه الجسماني حين هو مخلى و طبعه من غير عائق .

و منها الفاعل بالقسر و هو الذي يفعل بطبعه المقسورة على خلاف ما يقتضيه حين ما هو مخلى و نفسه بتحريك قاسر و تحويل محول .

و منها الفاعل بالتسخير و هو الطبيعة التي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها فيما ينشأ منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانية والنباتية فيما يصدر عنها طاعة للنفوس و خدمة للقوى كالجذب و الدفع و الإحالة و الهضم و التنمية و التوليد و غير ذلك ؛ فإن صدور هذه الأفاعيل منها ليس بحسب طبائعها مخلاة ، ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمبادئها المقتضية إياها المقومة لوجوداتها ، ففاعليتها نوع آخر مخالف للطبيعي و القسري و مخالف أيضاً للإرادي من حيث أنه إرادي . مثال ذلك إن النفس إذا حرّكت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في الصدور إلى النفس ولها نسبة فيه أيضاً إلى البدن فإذا نسبتها إلى النفس فسمّتها اختيارية وإذا نسبتها إلى البدن أو آله من آلاته فسمّتها تسخيرية إذ لا اختيار للبدن و قواء الطبيعية ، و هذه الثلاثة أيضاً مشتركة في أنها مجبورة في فعلها . ولو

❦ وقوله في آخر كلامه : « ان هذه الثلاثة مشتركة في انها مجبورة في فعلها » فبنى على التحليل في معنى الاختيار والجبر ، وان حقيقة الاختيار كون الفعل بعيت يستند الى فاعل علمي تام الفاعلية مستقل في التأثير ، والجبر خلاف ذلك اما لكون الفاعل غير علمي او لكون الفاعل مع علمه بالفعل غير مستقل في التأثير ، وهذا غير الاختيار والجبر الذين هما كون الفاعل بعيت ان شاء فعل وان لم يشأ لم بفعل و عدم كونه كذلك فقد ظهر ان المراد بما ذكره من الاختيار والجبر هو المعنى التحليلي ، و لذلك يقول رده اخيراً : ولو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار البعض الاباري جل ذكره و غيره مشغرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين او مجبورين الخ فان الجمع بين الجبر والاختيار لا يتم الا بالنظر الى المعنى التحليلي المذكور و لولا ذلك لكان جمعا بين القسمين المتباينين فافهم - ط مد .

نظرت حق النظر لم تجد فاعلاً بالاختيار المحض إلا الباري جل ذكره ، وغيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين فإن كثيراً من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم . و لرجع إلى ما كنا فيه فنقول : هذه القوى التي هي مبادئ الحركات و الأفعال بعضها يقارن النطق و التخيل و بعضها لا يقارن ، و التي تقارن النطق لا يجب باقترانها من حضور متفعلاً و وقوعه منها على نسبة يجب معها الفعل ، ولا يلزم من وجود متفعلاً و لا من ملاقاتها للقوة المتفعلة أن يفعل لا محالة ، كيف وكما إن المادة الجسمية قد تكون نسبتها إلى صورتين متضادتين نسبة واحدة فكذلك حال القوى المقارنة للنطق و التخيل قد يكون نسبتها وهي باقترانها إلى متقابلين نفسانيتين نسبة واحدة ، فإنه يكاد أن يعلم بقوة واحدة عقلية الإنسان و اللاإنسان و قد يكون لقوة واحدة حيوانية أن يتوهم أمراً اللذة و الألم ، وأن يتخيل الملد و المولم ، ويتصور الشيء و ضده في كلها^(١) في ذاتها قوة على الشيء و ضده ، و بالحققة لا تكون تلك القوى تامة الفاعلية إلا إذا اقترن بها إرادة منبعثة عن اعتقاد أو رأى فكري أو شوق منبعث عن تخيل حيواني شهوي أو غصبي . و بالجملة لا بد من داع منبعث منها إرادة جازمة غير ماثلة عن نهج المراد هي التي تسمى بالإجماع المحجب لتحريك الأعصاب و العضلات حتى صار الفعل واجباً ، و ذلك لأن تلك القوى لو كانت باقترانها موجبة للفعل و غير منفك عنها الفعل لوجب أن يصدر عنها الفعلان المتضادان معاً و هذا ممتنع جداً . و أما القوى الفاعلة التي في غير ذوات النطق و التخيل فهي أيضاً مما قد يمكن منها الفعل ولا يجب ، و قد يجب و ذلك إذا كانت

(١) قال الشيخ في الهيات الشفاء : و التي يقارن النطق و التخيل تجانس النطق و التخيل فإنه يكاد أن يعلم بقوة واحدة الإنسان و اللاإنسان ، و يكون بقوة واحدة أن يتوهم أمر اللذة و الألم ، و كذلك هذه القوى أنفسها تكون قوة على الشيء و ضده ، و أنا عدل من طريق الشيخ لأن الإدراك عند الشيخ أفعال و عنده قدس سره قل فإن الاحساس و التخيل بالاشياء و التعقل بالثبوت الذاتي ، و القوم أيضاً يقولون العقل البسيط الملكة العلمية العاصلة في حد العقل بالفضل الفني من اكتساب جديد - س ر ه .

تامة رفع عنها المانع ولاقت القوة المتفعلة فوجب هناك الفعل من غير تراخ ، والقوة الانفعالية أيضاً التي تجب إذا لاقت القوة الفاعلة أن يحدث منها الانفعال وهي القوة الانفعالية التامة لأنها أيضاً كالفاعلة قد تكون تامة وقد تكون ناقصة وهي البعيدة والأولى هي القريبة ، ومراتب البعد مختلفة ففي المني قوة أن يصير رجلاً وكذا في الصبي لكن التي في المني بعيدة لأنها تحتاج إلى أن تلقاها قوتان فاعليتان حتى تصير بالغة حد الرجولية إحداها المحركة إياها إلى الصبونية وثانيتهما المحركة إياها إلى حد الرجولية بخلاف القوة المتفعلة التي في الصبي فانها يكفيها أن تلقاها قوة محرركة إلى الرجولية فقط ، وأبعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة الهوى لأن يصير عقلاً بالفعل بل عقلاً فعالاً للمعقولات التي دونه كما سيجي. إثباته في موضعه إنشاء الله تعالى.

فصل (٥)

في تقسيم آخر للقوة الفاعلية

و هو إن القوة الفعلية قد تكون مبداً الوجود وقد تكون مبداً^(١) الحركة ، والإلهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبداً الوجود ومفيدة ، والطبيعيون يعنون مبداً الحركة على أقسامها ، والأحقق باسم الفاعل هو المعنى الأول لأن مبداً الحركة لا يخلو من تجدد وتغير عما كان أولاً فهو كالألة المتبدلة ولذلك هو محرك متحرك فاعل متفعل محفوظ متبدل باقي ذائل ، وإن سئلت^(٢) الحق فالحقيق باسم الفاعل

(١) بل مبداً التغير ليشمل الكون والفساد فانهما دميان عند القوم - س د هـ .

(٢) قد تقدم في مباحث العلة والمعلول ان العلية ومنها العلية الفاعلية دائمة في نشأة

الطبيعة كما انها دائمة بينها وبين ماورائها وفيما ورائها ففاعل الحركة في الطبيعة هو الطبيعة كما هو مصطلح الطبيعي و فاعل الوجود أهم منه كما هو مصطلح الإلهي ، وأما ما ذكره من أن الاحقق باسم الفاعل هو الباري عزاسمه فبني على تحليل معنى الفاعل ولا يوجب بطلان فاعلية الطبيعة للحركة أو سائر العلل الوجودية للموجودات كما لا يخفى - ط مد .

ما يطرد العدم بالكلية عن الشيء، ويزيل النقص و الشر أصلاً و هو الباري ^(١) جل ذكره لأن فعله إفاضة الخير و إفادة الوجود على الإطلاق من غير تقييد بما دام الذات و ما دام الوصف أو بشرط الوصف أو في وقت دون وقت بل ضرورة أزلية بقدر احتمال كل قابل مستحق وسعة قبول كل مستعد . وأما القوى التي هي مبادي الحركات على سبيل المباشرة فليست من شأنها إلا الأعداد و تهيئة المواد و تخليلتها عن بعض الأضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه او تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الإفاضة و الإيجاد .

فصل (٦)

في طور آخر من التقسيم

و اعلم أنك كما ستقف في مباحث العلة و المعاول إن العلة قد تكون علة بالعرض فاعلم هاهنا أن أكثر ما يظنونه فاعلاً فهو ليس بفاعل بالحقيقة وذلك كالأب للأولاد و الزارع للمزروع و الباني للابنية ، فليست هي عللاً مفيدة لوجود ما ينسب إليها بل إنها معدّات من جهة تسببها وعلل بالعرض لا بالذات ، و المعطي للوجود في هذه المعلومات هو الله تعالى كما أشار إليه بقوله : «أفرأيتم ما تمنون ، أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ، أفرأيتم ما تحرثون ، أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون ، أفرأيتم النار التي تورون ، أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشؤون» فأشار إلى أن الجمهور

(١) فانه معطى الوجود للمواد والاستعداد و مخرجها من كتم العدم بخلاف الفاعل الصالح للطبعين فانه منشأ تغيرها بعد ما أوجدها الله تعالى ثم بعد ماتم استعدادها فاض وجود صورها عن عالم الباطن من الله الفياض للصور ، وهذا أحد معاني الامر بين الامر بين القائل به اهل الحق في مسئلة عموم القدرة فالحق تعالى هو الفاعل في الكل لانه المعطي للوجود بقول مطلق وغيره فاعل بمعنى كونه مبدء الحركات و التغيرات لا الموجودات حتى وجود الحركات بها هي فعليات فان الحركة امر بين صرافة القوة و معوضة الفعل .
س . ر . ر

ما يستونه فاعلا ليس إلا مباشر الحركات ومبدء التغيرات في الموارد ومحرّكها . وأما فاعل الصور ومعطي الوجوديّة فهو الحق عز اسمه .

فصل (٧)

في طور آخر من التقسيم

إن القوى الفعلية بعضها يحصل بالطباع وبعضها يحصل بالعادة وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالاتفاق . أمّا التي تحصل بالصناعة فهي التي تقصد فيها استعمال مواد وآلات وحركات فيكتسب للنفس ملكة يصدر عنها الفعل بسهولة ، وتلك بمنزلة صورة تلك الصناعة كصورة النار للتسخين و صورة الماء للتبريد . و ستعلم في مبحث المعاد أن الملكة بما تصير صورة جوهرية للنفس وتبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث ، وأمّا التي بالعادة فهي ما تحصل في أفاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل لشهوة أو غضب أو رأي ثم يتبعها غاية هي العادة و ام يكن بقصد ولا بتوجيه الأفاعيل إليها بالأصالة إذ لا يلزم^(١) أن تكون العادة نفس ثبوت صورة تلك الأفاعيل في النفس بل تكرر الأفاعيل ربما يؤدي لحصول أمر آخر فيها ليس من قبيلها لأنّها معدّات و المعدّ لا يلزم أن يكون شبيهاً بما هو معدّ له فملكه الفعل غير العادة الناشئة من الفعل ، ولا يلزم أيضاً أن يكون عادة آلات ومواد معينة ، فإن عادة المشي وعادة التجارة بينهما تفاوت شديد . ثم مع ذلك^(٢) من دق النظر يجد أنّه يرجع حصول العادة والصناعة

(١) كما ان عادة الصلاة وهي حركات أنغالية وأقوالية ربما استغبت السكون والطمانية بالله و ربما استغبت الشرك بالله وكلاهما ليسا من جنس الحركات البدنية . والحاصل ابداء الفرق بين الفاعل بالصناعة والفاعل بالعادة من وجوه ثلاثة :

احدها الحاجة الى استعمال مواد وآلات خارجية في الصناعة .
وانبيها كون ملكة الصناعة غاية بالذات لا بالعرض .

وثالثها كون ملكة الصناعة صورة لافعالها و صنعاً لها بخلاف العادة في المقامات الثلاثة - سره .

(٢) ليس المراد انها ليسا قسمين من الفواعل ولا الاضراب من الفروق بل المراد ان مرجع كليهما الى الكيفية الراسخة النفسانية والفروق من باب الغايات والبدائيات - سره .

إلى جهة واحدة ، والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الأجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في الأجسام الحيوانية ، وستعلم معنى الاتفاق^(١) والجفاف والبعث في مباحث العلة الغائية .

فصل (٨)

في انه هل (٢) يجب سبق العدم على الفعل في كل فاعلية ام لا
اعلم أنه ليس من شرط الفعل مطلقاً أن يكون مسبوقاً بالعدم كما زعمه
المتكلمون^(٣) وذلك لذهابهم إن علة حاجة الممكن إلى العلة هي الحدوث دون
الإمكان فقط ، اللهم إلا أن يعنوا بالفعل ماهو معنى مندرج تحت إحدى المقولات

(١) قد مضى معنى هذه ولعل السبب في هذا و امثاله ان المصنف (س) قبل ان
يرتب هذه الباعث حررها متفرقة وكان في نظره أن يقدم مباحث القوة و الفعل على مباحث
العلة و المعلول ثم وقع خلاف ذلك حين الترتيب - سره

(٢) هذا قد مضى قبيل ذلك واعاده تطفلاً لتوجيه فرعين لاصل كلامي جميعها
مشهورة ، أما الاصل فهو عليه الحدوث للحاجة ولا توجيه له ، وأما الفرعان فاحدهما
سبق العدم زماناً و ثانيهما عدم حاجة المعلول في البقاء والتوجيه انهما يمكن تصحيحهما
في الفعل المقولي أهني أن يفعل لان الفعل التدريجي كالحركة و الزمان والطبيعة على
التحقيق عنده وجوده في جزئياته ، وجزئياته اجزاؤه ، وكل جزء مسبوق بالعدم الزماني
ولاجزه الاوينقسم ، ولا يحتاج في البقاء اذلا بقاء له وهذا الفعل في عين كونه فعل القوى
والطبايع فدل الله تعالى المحيط - س ر ه .

(٣) ومرادهم بالقول بالعدم العدم الزماني اذلو أرادوا مايمع العدم الذاتي جاز
وجود الفعل الدائم ، و لذلك ذهبوا أيضاً الى كون الزمان أمراً موهوماً أو منتزعاً من
ذات الواجب تعالى لئلا يرد عليهم أحد أمرين اما النقص بكون الزمان نفسه فعلا قديماً
أولزوم أن يكون لكل زمان زمان الى غير النهاية ، غير انهم يلزمهم بالقول بكون الزمان
أمراً موهوماً بطلان أصل البعث وفساد الاشتراط والقول بكونه منتزعاً من ذات الواجب
تعالى عروض التأثير للذات . وربما اجابوا بجواز المفارقة بين المنتزع والمتنزع عنه و
سنا يؤدي الى جواز المفارقة بين المفاهيم ومصاديقها وبؤل الى السفطة وهو ظاهر - ط مد .

التسع العرضية أعني مقولة أن يفعل و هو التأثير التجديدي كتسخين المسخن مادام يستخن وتسويد المسود مادام يسود ، وأما فعل الفاعل بمعنى المعطى للوجود مطلقاً فلا يشترط فيه سبق العدم ؛ فلعلة الحاجة إلى المؤثر في مطلق الفعل هي الإمكان ، و أما الفعل التجديدي الذي لبقاء له في زمانين كالحركة والزمان وكذا الطبيعة السارية في الأجسام فيصدق فيه أنه يفترق إلى الفاعل في الحدوث لا في البقاء إذ لا بقاء له ، ويصدق فيه أيضاً أنه لا يفترق إلى الإمكان لأن إمكانه وجوداً أمراً حادثاً منجدد كما سيأتي . وأما المتكلمون فمأخوذوا بقولهم هذا المعنى ولاحاموا حوله بل صرحوا بأن الباري لوجاز عليه العدم بعد إيجادهم للعالم لما ضرّ عدمه وجود العالم . والحق عند المحققين إن وجود المعلوم وجود تعلقي لأقوام له إلا بوجود جاعله الفياض عليه ، وليس تعلّق المعلول الحادث بغيره من جهة مما هيته لأنها غير مجعولة ، ولا لأجل عدمه السابق عليه إذ لا صنع للفاعل فيه ، ولا لكونه بعد العدم إذ هذا الوجود من ضرورياته إنّه بعد العدم والضروري غير معال ؛ فإذن تعلّق الحادث بعلته إنما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره وقصور هويته عن التمام إلا بوجود غيره حتى يتمّ بوجوده فوجود علته هو تمامه وكما له ، وينتهي في سلسلة الافتقار إلى ما هو تام الحقيقة في ذاته وبه تمام كل تام ، وغنى كل ذي فاقه ، وغاية كل حركة وطلب دفلاً للدور والتسلسل ، وهو التام وفوق التمام لما ذكرناه ، فكل ما سواه متعلق به معتقراً إليه . وقد مرّ إن الافتقار إليه لما سواه كأنه مقوم لها ولو كانت الحوادث تامة القوّة على قبول الافاضة لهوياتها لكانت موجودة دائماً لكنها إنما يتم إمكاناتها واستعداداتها لقبول الوجود بتغيرات تعرض لها شيئاً بعد شيء ، فيتمّ بها قوتها على الوجود فتمت قوتها وجدت بالإمهلة وتراخ ؛ فظهر إن كل فعل مع فاعله التام . ولهذا حكم المعلم الأوّل إن الفعل الزماني لا يكون إلا لفاعل زماني ، وقال : إذا أردت أن تعلم أن الفاعل لهذا الفعل زماني أو غير زماني فانظر في حال فعله فإن كان فعله واقعاً تحت الزمان ففاعله أيضاً كذلك لعدم انفكاكه عنه .

فصل (٩)

فى ان القدرة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الاطباء

و بيانه إن المزاج كما سيأتي عبارة عن كيفية من جنس أوائل الملموسات أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي بالحقيقة من هذه الكيفيات الأربع إلا أنها متوسطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة إليها ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيات إلا أنه أضعف منها لأنها صرفة قوية وهو فاطر ضعيف ، ولما لم يكن تأثير القدرة من جنس تأثير هذه الكيفيات عرفنا^(١) أنها ليست نفس المزاج بل هي كيفية نفسانية تابعة للمزاج بل يستتبعها صورة مدبرة للمزاج حافظة إياه بايراد ما يستحيل منه شيئاً فشيئاً ، وجبر ما يتداعى إلى الانفكاك على الالتئام من موضوعات تلك الكيفيات المتضادة الأفعال المتخالفة الأوضاع ؛ فيكون لاحالة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة والندبير والجبر والتسخير من أفق أرفع من أفق المزاج وهذا المبحث ألبق بالطبيعيات .

فصل (١٠)

فى الحركة والسكون

فإنهما يشبهان القوة والتعلل وهما بالمعنى^(١) الأعم^(٢) من عوارض الموجود^(٣) بما هو موجود إذ لا يحتاج الموجود في عروضهما له إلى أن يصير نوعاً خاصاً طبيعياً أو تعليمياً .

(١) كما ان هذا دليل على أن النفس ايضاً ليست نفس المزاج - سره .

(٢) أى الشامل للخروج من اللبس الى الابس ومن الامكان الى الوجوب والشامل للخروج من القوة الاستمدادية دفعة أو تدريجاً .

ان قلت : الخروج من اللبس الى الابس حركة على سبيل التشبيه والمجاز لا بالعقيقة ، وكذا الخروج دفعة و ان كان حركة بمعنى النثير لأنه يحتاج فى عروضه للموجود الى

ف نقول : الموجود إما بالفعل من كل وجه فيمنع عليه الخروج مما كان عليه . وإما بالقوة من كل جهة ، وهذا غير منصور في الموجود إلا فيما كان له عملية القوة فيكون فعله مضمناً في قوته ، ولهذا من شأنه أن يتقوم ويتحصل بأي شيء كان كالهبولى الأولى . وإما بالفعل من جهة والقوة من جهة أخرى ، ولاهالة ذاته مرغبة من شيئين بأحدهما بالفعل وبالأخر بالقوة ، وله من حيث هو بالفعل سبق

في التخصص الطبيعي كما في الانقلابات .

قلت : هب إن الخروج من اللبس الى الابس كما في القول حركة مجازاً ، وقول تقريبى ، والخروج دفعة كالكون والفساد محتاج الى التخصص الطبيعي في الوجود لانه من لواحق الجسم الطبيعي الا أن الحركة الجوهرية كسيلان الطبيعة ليست من لواحق الجسم بل من مبادئه لان وجود الطبيعة سيال وهى فصل الجسم مقدم عليه فهذا تخصص بنفس الجسمية لا بعدها - سره .

(٣) مراده بالمعنى الاعم كما سيفسر أخذ الحركة معنى مطلق الخروج من القوة الى الفعل سواء كان على وجه التدريج كالحركة فى الابن والوضع أو دفعة كما فى مورد الكون والفساد عند المشايخ ، ومطلق الخروج من القوة الى الفعل وعدمه عما من شأنه ذلك مما يعرض الوجود من حيث هو موجود قبل التخصص الطبيعي والتقليسى . وفيه ان الخروج من القوة الى الفعل انما يتأتى فيما هو مركب مما بالقوة وما بالفعل بنفسه أو بموضوعه وهى الجوهر الجسماني ، وهذا هو التخصص الطبيعي ، وهذا الخروج اما كون وفساد واما حركة جسمانية أحوال القولات التى لاحركة فيها عندهم ، والجميع من احوال الجسم الطبيعي اى مجموع المادة والصور وهى الجوهر الجسماني عندهم .

على أنه سيورد فى فصول هذه الرحلة و التى بعدها أحكاماً ليست الا عارضة للحركة بالمعنى الاخص بما انها من خواص الجسم الطبيعي ، ولا ينفع فى ذلك مجرد تسميم مفهوم الحركة بما يشل الكون والفساد وغيره .

والاحسن بالنظر الى شمول ما بالقوة لكل أمر مادي غير مفارق ثم ثبوت الحركة الجوهرية لكل جوهر مادي وحركة سائر القولات العرضية بتبع الجوهر فى سيلانه أن يسم الموجود الى ثابت و سيال مساوفاً لتقسيمه الى ما بالفعل وما بالقوة ، والبحث عند ذلك من بعض أحكام الحركات مما يناسب المروض لمطلق الوجود - ط مد .

ذاتي على ماله من حيث هو بالقوة . وستعلم عن أن جنس الفعل له التقدم على جنس القوة بجميع أنحاء التقدم . ثم القسم الأول الذي هو بالفعل من كل وجه الذي لا يمكن عليه التغير والخروج من حالة إلى حالة أصلاً يجب أن يكون أمراً بسيطاً حقيقياً ، ومع بساطته لا بد أن يكون كل الأشياء ، وتمام الموجودات كلها كما سنبرهن عليه . والذي هو بالفعل من وجهه وبالقوة من وجه له من حيث هو بالقوة أن يخرج إلى الفعل بغيره من حيث هو غيره وإلا لم يكن ما بالقوة ما بالقوة ، وهذا الخروج إما بالتدرج أو دفعة ، والخروج بالمعنى الأعم من الأمرين يعرض لجميع المقولات ، فإنه لا مقولة إلا وفيها خروج عن قوة لها إلى فعل لكن المصلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ما كان خروجاً لادفعة فهو المسمى بالحركة ، وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل هو المسمى بالسكون ؛ فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو بالتدرج أو لادفعة وكل هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة .

وليس لك أن تقول: الدفعة عبارة عن الحصول في الآن ، والآن عبارة عن طرف الزمان ، والزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة وهو جزء هذه التعريف إلى الحركة فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه وهو الدور المستحيل . وكذلك إذا قلنا يسيراً يسيراً أو بالتدرج فإن كلا منهما لا يعرف إلا بالزمان الذي لا يعرف إلا بالحركة .

لأننا نقول : كما قال بعض الفضلاء : إن تصورات هذه الأمور أي الدفعة و التدرج ونحوه بديهية باعانة الحس عليها وإن كان معرفتها بحدودها محوجة إلى مقوماتها الذاتية من الزمان والآن فذلك هو المحتاج إلى البرهان ^(١) فمن الجائز أن يعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور ثم يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان و الآن اللذين أحدهما مقدارها والآخر طرف مقدارها وهما سببا هذه الأمور الأولية

(١) أي إلى النظر والكسب بالبداية التصورية إذ معلوم أن التصور لا يكتسب

من التصديق ، وإنما قال ذلك لشاركة العدد والبرهان كما مر - سره .

التصور . وهكذا حال كثير من الأمور التي هي ظاهرة ^(١) الإنية خفية الماهية وحينئذ لا يلزم الدور . وهذا الجواب مما ذكره صاحب المطارحات ، واستحسنه الإمام الرازي في المباحث المشرقية لكن المتقدمين لم يلتفتوا إلى هذا التعريف لا شمله على دور خفي إذ لا بد أن يعتبر في تلك الأمور الإطباق على أمر ممد تدريجي الحصول ولذلك قال الشيخ في الشفاء : جميع هذه الروم يتضمن بياناً دورياً فاضطر مفيدنا هذه الصناعة إلى ان سلك مسلكاً آخر ؛ فالتقدماء عدلوا عن ذلك فقالوا : الحركة ممكن الحصول وكل ما يمكن حصوله للشيء فإن حصوله كمال لذلك الشيء . فاذن الحركة كمال لما يتحرك ، ولكنها تفارق سائر الكمالات من حيث إنه لا حقيقة لها إلا التعدي إلى الغير و الساوك إليه فما كان كذلك فله لا محالة خاصيتان إحداها إنه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجهاً إليه . الثانية إن ذلك التوجه مادام كذلك فإنه ^(٢) بقي منه شيء بالقوة فإن المتحرك إنما يكون متحركاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوة ؛ فاذن هوية الحركة متعلقة بأن يبقى منها شيء بالقوة ، وبأن لا يكون الذي هو المقصود من الحركة حاصل بالفعل . وأما سائر الكمالات فلا يوجد منها واحدة من هاتين الخاصيتين فإن الشيء إذا كان مربعاً بالقوة صار مربعاً بالفعل فحصول المربعة هي من حيث هي لا يوجب أن يقتضى ويستعقب شيئاً . وأيضاً فعند حصوله لا يبقى منه شيء بالقوة .

(١) قد أشار قدس سره إلى اعانة ظهور الإنية وبداهة الهلية والبسطة على أن تصورات هذه الأمور بوجه تماثل عما عداها بدئية و ان كانت تصوراتها بعدودها كسبية فلا إردان الكلام كان في بداهة تصورات مفاهيمها المرضية لا بداهة انتيتها . و بمباراة اخرى الكلام في بداهة ماهيتها لافى بداهة انتيتها - سره

(٢) فان الحركة انتظار وطلب ، وأى جزء فرض منهما كذلك اذ ليس بالفعل المعض ولا بالقوة المعضة و ليس أمراً دفعياً كالربع مثلاً فانه اذا تحقق وقع دفعة و تم في الان - سره .

فإذا عرفت هذا فنقول : الجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر فقيه إمكانان أحدهما الحصول في ذلك المكان والثاني إمكان التوجه إليه ، وقد سبق أن كل ما يكون ممكن الحصول فإن حصوله يكون كما لاله فإن التوجه إلى ذلك المطلوب كمال ، لكن التوجه إلى المطلوب متقدم لاحالة على حصول المطلوب وإلا لم يكن الوصول إليه على التدرّيج وكلا منافيه ؛ فإن التوجه كمال أول للشيء ، أذني ^(١) بالقوة لكن لامن كل وجه فإن الحركة لا تكون كما لافي جسميته ^(٢) وإنما هي كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة فإن الحركة كمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة ، وهذا الرسم للفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس . وأما أفلاطون الإلهي فإنه رسمها بأنها خروج عن المساواة أي كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آن مساوياً لحاله قبل ذلك الآن وبعده ، وأما فيثاغورس فإنه نقل عنه في تعريف الحركة إنها عبارة عن الغيرية ^(٣) وهذا قريب بما ذكره أفلاطون إذ

(١) الباء للمصاحبة لان المراد بهذه القوة ما هي الضمنية في الفعل اذا الحركة أمر بين صرافة القوة و محوطة الفعل لا القوة المحضة التي كانت متقدمة على مطلق الفعل والاصدق على كل حادث مسبوق بالقوة ولولم يرد القوة التي هي بوجه فعلية لم يحصل فائدة الخاصة الثانية في ألفاظ التعريف كما لا يغنى - سره .

(٢) لان الكمال ما هو رافع نقص ما ، و الحركة رافعة لقوة ما فهي كمال من جهة ما كان المتحرك بالقوة ، وليست كما لا في جسميته مثلا لان الجسمية مع الحركة كما كانت قبل ، اما الكمال الاول لجسمية الجسم المتحرك صورته النوعية . وما قد يقال ان هذا التعريف أخفى من الحركة نفسها فهو غلط لان ظهورانية الشيء غير ظهور ما هيته . مع أن ما هو الظاهر خروج الشيء من حال الى حال ، وأما ان ذلك الخروج على نحو التدرّيج الاتصالي من حال قارة الى حال قارة بلا تخلل سكنات و لوفى ابطاً ما يتصور منها و نحو ذلك فغنى ، ولذا أنكر صاحب الشبهة الاتية حصول الشيء بنحو التدرّيج الاتصالي فقال بتاتالي الآتات والآتيات - سره .

(٣) طن انها ليست عنده تعريفاً بل تبديل لفظ بلفظ كالتمثيل عن الماهية بالكلية الطبيعي أو بالتعين ونحو ذلك و الا فان ساغ التعريف بالاعم فتمزيقه بالطلب والمشي أولى من الغيرية لكن شيعة التأديب مع الاسانيد أحسن و حينئذ فلي توجه وجه الكلام

فيه إشارة إلى أن حالها في صفة من الصفات في كل آن متغيرة لحالها قبل ذلك الآن و بعده .

و يمكن توجيه كلامهما بما يدل على تمام التعريف من أخذ التدرج^(١) الاتصال في فيه ، فإن الشيء إذا كان حاله في كل حين فرض مغالماً لحاله في حين آخر قبله أو بعده كانت تلك الأحوال المتتالية أموراً متغيرة تدرجية على نعت الوحدة والاتصال ، فأفلاطون عبّر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة ، وفيثاغورس عبّر عنه بالغيرة و المتصور واحد ، ولا يرد عليهما إن كلا من هذين المعنيين أمر بسيط لا يعقل فيه الامتداد و الاتصال فليس شيء منهما تمام حقيقة الحركة ، لكن الشيخ لم يلتفت إلى التوجيه المذكور ، و قال في الشفاء : إن الحركة قد حدثت بحدود مختلفة مشدبة و ذلك لاشتباه الأمر في طبيعتها^(٢) إذ كانت لا يوجد أحوالها ثابتة بالفعل و وجودها فيما يرى أن يكون قبلها شيء قد بطل وشيئاً مستأنف الوجود ، فبعضهم حدثها بالغيرة إذ كانت توجب تغير الحال و إفادةً لغير ما كان ولم يعلم أنه

و هو أن يراد أن الحركة هي ملاك الغيرة مع عالم القدس لأن أحكام السوامية تدور عليها فليس هناك حالة انتظارية . و من هنا قلنا : سابقاً أن مناط غيرة العلم الطبيعي مع الالهى الحركة المبين بها الموضوعان و عبّر عنها بالتخصص الطبيعي ، و العجب أنهم لم يتفطنوا بمقصوده والله يقول الحق و هو يهدي السبيل - سره .

(١) ويسكن أن يقال كأن اللفظان حقيقة عرفية خاصة عندهم في التدرج الاتصال ، و ليس المراد الحقيقة اللغوية و الحقيقة العرفية العامة منها - سره .

(٢) أى طبيعة الحركة نفسها مثار وجوه الاشتباه ذات وجوه كالاتى المشابهة إذ لو قلت انها موجودة صدقت أو معدومة صدقت لانها قوة وقوة الشيء ليست بشيء وان كانت بوجه فمليته .

و أيضاً ليست موجودة بوجود قار . و ان قلت : انها واحدة صدقت لان الاتصال الوجداني مساوق للوحدة الشخصية . وان قلت : انها كثيرة صدقت لقبولها التجزى الى أجزاء غير متناهية ولو كانت أقل ما يتصور منها . وان قلت : انها متغيرة صدقت ، وان قلت : انها ثابتة بسيطة محفوظة باعتبار التوسط صدقت وهكذا - سره .

ليس يجب أن يكون ما يوجب إفادة الغيرية فهو نفسه غيرية فإنه ليس كل ما يفيد شيئاً يكون هو إتياء ولو كانت الغيرية حركة لكان كل غير متحركاً ولبس كذلك . وقال قوم : إنها طبيعة غير محدودة ، والأحرى أن يكون هذا إن كان صفة لها صفة^(١) غير خاصة بغير الحركة كذلك أيضاً كاللأنهاية و الزمان . وقيل إنها خروج عن المساواة كأن الثبات على صفة واحدة مساواة الأمر بالقياس إلى كل وقت يمر عليه وإن الحركة لا يتساوى نسبة أجزائها وأحوالها إلى الشيء في أزمنة مختلفة ، فإن المنحرك في الإين في كل آن له أين آخر ، والمستحيل في كل آن له كيف آخر ، وهذه رسوم إنما دعا إليها الاضطراب وضيق المجال ، ولا حاجة بنا إلى التطويل في إبطالها ومناقضتها فإن الذهن السليم يكفيه في تزيفها ما قلناه انتهى كلامه .

أقول : ما ذكره الشيخ في تزيف التعريف الفيثاغورسي من أن الحركة ليست نفس الغيرية وإنما هي مفيدة الغيرية فليس^(٢) بذلك إذ الحركة نفس التجدد والخروج من حاله إلى غيره لا ما به يتجدد الشيء ، ويخرج بل نفس خروج الشيء عن حاله نفس غيريته لها في التحقق والثبوت وإن تغيرا في المفهوم وذلك كاف في الرسوم . وأما الذي نقل من قوم وزيفه وهو إنها طبيعة غير محدودة فستعلم في موضعه من اثبات تجدد الأكوان الجوهرية وتحول الطبيعة^(٣) السارية في كل جسم ، وإن تجددتها و تبدلها في ذاتها وجوهرها أصل جميع الحركات والاستحالات الأرضية العرضية .

قال الإمام الرازي في المباحث المشرقية وشرحه لعين الحكمة عقدة وحل إن أي في خروج الشيء من القوة إلى الفعل على التندرج

(١) إشارة إلى منع كونها غير معدودة لكونها موجوداً واحداً شخصياً ، و عدم محدوديتها باعتبار الأجزاء الوهمية التي لمقاديرها الذي هو الزمان أو منطبق عليه و عدم المعدودية في الحركة المستقبية في جانب التعلل فقط - س. ر. ه .

(٢) أقول سلمنا أن الحركة هي التغير غير الغيرية والتغير - س. ر. ه .

(٣) فنصرف في كلامهم فحول الطبيعة على مبدأ الحركة والسكون الدائنين ، و الطبيعة في كلامهم يعنى الماهية المرسل - س. ر. ه .

تشكيكاً مع أنه اتفقت آراء الحكماء عليه ؛ فإن الشيء إذا تغير فذلك التغير إما أن يكون لحصول شيء فيه أو لزوال شيء عنه فإنه إن لم يحدث فيه شيء مما كان معدوماً ولم يزل عنه شيء مما كان موجوداً وجب أن يكون حاله في ذلك الآن كحالته قبل ذلك فلم يوجد فيه تغير وقد فرض ذلك هذا خلف ، فإن الشيء إذا تغير فلا بد هناك من حدوث شيء فيه أو زوال شيء عنه ، فلو فرض أنه حدث فيه شيء فذلك الشيء قد كان معدوماً ثم وجد وكل ما كان كذلك فلو جوده ابتداء وذلك الابتداء غير متقسم وإلا لكان أحد جزئيه هو الابتداء لاهو فذلك الذي حدث إما أن يكون في ابتداء وجوده موجوداً أولاً يكون فإن لم يكن فهو بعد في عدم لافي ابتداء وجوده وإن حصل له وجود فلا يخلو إما أن يكون قد بقي منه شيء بالقوة أولم يبق فإن لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في أول حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيراً يسيراً ، وإن بقي منه شيء بالقوة فذلك الشيء الذي بقي إما أن يكون عين الذي وجد وهو محال لاستحالة أن يكون شيء واحد موجوداً ومعدوماً دفعة واحدة ، وإما أن يكون غيره فحينئذ الذي حصل أولاً فقد حصل بتمامه ، والذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم وليس هناك شيء واحد له حصول على التدرج بل هناك أمور متتالية ، فالحاصل إن الشيء الأحدي الذات يمنع أن يكون له حصول إلا دفعة بل الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال إن حصوله على التدرج على معنى أن كل واحد من تلك الأفراد إنما يحصل في حين بعد حين وأما على التحقيق فكل ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة وما لم يحدث فهو بتمامه معدوم ، فهذا ما عندي في هذا الموضع هذا كلامه .

وأقول : إن بهمنيار ذكر هذه الشبهة ناقلاً إياها ممن سبقه من الأقدمين وأبطلها بأنها إنما تنفي وجود الحركة بمعنى القطع وهي غير موجودة في الأعيان والموجود من الحركة إنما هو التوسط المذكور وهو ليس إلا أمراً سبباً لا يكون منتزعيّاً ولا حقاً ، وجمهور المتأخرين سلكوا هذا المنهج زاعمين إنه منهج الحكمة إلا مولانا وسيدنا الأستاذ دام ظله العالي حيث أفاد إن النافين للحركة بمعنى القطع قائلون بأن التوسط المذكور يرسم في الوهم أمراً حادثاً تدريجياً على نعت الاتصال

و إن اجتمعت هناك أجزاء الحادثة على التدرج ، و إذا كان حصول الشيء الواحد على سبيل التدرج غير معقول فلم يتصور ذلك سواء كان في الأعيان أو في الأوهام ، وهذا القياس المغالطي لوصح لكان حجة ناهضة هناك أيضاً إذ لا اختصاص له بأحد الوجودين أصلاً واللازم خلف ؛ وقد اجتمعت الآراء على بطلانها ، كيف و قد برهن على اتصال الجسم^(١) وعدم انفصاله إلى غير المنقسمات الوضعية كما سيجي في مباحث الجوهر و خروج الجسم من أين إلى أين آخره مشاهد محسوس ، وذلك الخروج أمر تدريجي منطبق على المسافة المتصلة فوجود كمية متصلة غير قارة منطبقة على كمية متصلة قارة ولو في الخيال من الضروريات التي لا يمكن إنكارها ؛ فالحرري قلع أساس الأشكال و تخريب بنائه بإفشاء وجه الغلط فيه ، و ذلك غير متعمد رعلى من وفق له بل ميسر لمن خلق له ، فإن وجود الشيء بتمامه في الآن غير وجوده في الزمان إذ قد يكون للشيء وجود في الزمان وليس وجوده ولا وجود جزء منه في الآن بل وجود نهاية منه ونهاية الشيء خارجة عنه لأنه عدمه و انقطاعه ، و وحدة الشيء لا يأتي ذلك أصلاً لأن الحركة و الزمان و ما يجري مجراهما من الأمور الضعيفة الوجود التي وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره ؛^(٢) والتدرج في الحدث لا ينافي وجود الشيء الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الذي هو أيضاً متصل واحد شخصي في نفسه بل إنما ينافي وجوده بتمامه أو وجود بعض منه في الآن ثم لا يلزم أن يكون لكل حادث ابتداء أنه يوجد هو أو جزء منه في ذلك الآن ، وهذا الغلط إنما نشأ من

(١) اشارة الى وقوع التدرج في العين بالنسبة الى الحركة التوسطية ايضاً كما يدل عليه جملة ولو في الخيال فرداً خفياً . ثم نفس الكون في الوسط بسيط ، وكذا لو كانت المسافة مركبة مالا يتجزى فالكون في كل منها لا يقع على التدرج ، و اما باعتبار نسب التوسط الى حدود المسافة المتصلة فالتدرج واقع فان التوسط وان كان بسيطاً لكنه بسيط سيال كالان السيل - سره .

(٢) هذا من ضروريات هذا الجواب فان الحركة كما مران قلت انها وجود صدقت الا انها تتشاك بالعدم لانها حوت ليس منها لا يتجزى فليس فيها وجود غير متشاك بالعدم كما ان الهيولى فعليتها القوة - سره .

اشترك لفظ الأبتداء، بين معنيين متغايرين فإن لفظ الأبتداء، قد يطلق على طرف الشيء، و نهايته وقد يطلق على الآن الذي يوجد فيه الشيء، الدفعي الحدوث المستمر الذات أولاً، و الحركة ليست مما يوجد دفعة ثم يستمر فليس لها آن أول الحدوث ولا لجزء، منها لأن جزء الحركة أيضاً حركة بل لها طرف و نهاية يختص بآن هو منطبق على طرفها .

و من تعاريف الحركة ما ذكره الشيخ في النجاة و هو إن الحركة تبدل حال قارة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء، و الوصول به إليه و هو بالقوة أو بالفعل .

فلنبين قبود هذا التعريف واحترازاته فقوله تبدل حال قارة احتراز عن انتقال من حال غير قارة إلى حال غير قارة أخرى كالانتقال من متى إلى متى أو من فعل إلى فعل أو من انفعال إلى انفعال إذ تلك الأمور أحوال غير قارة ، و الانتقال منها ليس حركة كما إن التلبس بها ليس بحكون^(١) . و قوله في الجسم احتراز عن تبدل الأحوال القارة للنقوس المجردة^(٢) من صفاتها و إدراكها إذ ذلك لا يكون حركة لاعت تبدل الهيولى الأولى في صفاتها على ما قيل فإن للهيولى حركة في استعداداتها و انفعالاتها . و قد يقال إن المتحرك في الحركة الكمية ليس إلا المادة بل المراد من الجسم ما يعمه و مادته . و قوله : يسيراً يسيراً يخرج تبدلاً لا يكون كذلك في الجسم

(١) لان عدم القرار معتبر في مفاهيم هذه الثلاثة فضلاً عن وجودها - سره .

(٢) أي تجرداً عقلياً ، والمراد من صفاتها مثل الارادات الكلية ومن ادراكاتها مثل المقولات بالذات و لو ادرجناه في الحركة كما يدل عليه قولهم الفكر حركة من المطالب الى المبادئ ثم من المبادئ الى المطالب فكونه بالجسم باعتبار ان النفس اسم لجنبة التعلق بالجسم او لكونه جسمانية الحدوث ، الا ان يقال المراد بالحركة الفكرية مطلقاً الانتقال واما المجردة تجرداً خيالياً فلها حركة في الارادات الجزئية كقبول النزوعية و في الادراكات الجزئية وغيرها ، وهذه التبدلات ترد عليها باعتبار الجسمية لكونها شديدة العاجة الى الجسم و عند الشيخ القوى الجزئية منطبقات في الروح البضاري - سره .

وتبدل الهيولى في صورها الجوهرية فإن ذلك عند الشيخ و جهور الحكماء لا يمكن أن يكون على سبيل التدرج ، و سينكشف لك الحق الذي فيه . وقوله : على سبيل اتجاه نحو شي ، احتراز به عن تبدل الجسم في ضوئه مثلاً ، و الانتقال عنه يسيراً إلى الظلمة فإنه و إن كان فيه تبدل في حال قارة تدرجاً إلا أنه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شي ، و أراد بالسببية المعبر عنها بالباء القريبة الذاتية احترازاً عن تبدل أحوال قارة تدرجاً لا يكون الوصول إلى ما يترتب عليه أولاً أو ذاتياً كما ستعلم في مباحث العلة الغائية من أن الغاية قد تكون ذاتية وقد تكون عرضية ، وبذلك يخرج عن الحد الانتقال من جدة إلى جدة أو من اضافة إلى اضافة إذ كل منهما و إن كان تدرجياً إلا أن شيئاً منهما ليس غاية ذاتية أو أولية بل التبدل فيهما مسبوق بتبدل في غيرهما ، وإنما هم في الغاية المذكورة ليشمل مالها غاية بالفعل كما لاتدوم من الحركات المستقيمة ، وما ليس لها غاية بالفعل كما تدوم من الحركات الدورية إذ ما يحصل لها إنما هو وضع تدرجي صالح لأن يفصل إلى أوضاع لا يكون شي منها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل .

و من تعاريفها ما ذكره رهنم من حكماء الاسلام و فاقاً للمتقدمين و هو إن الحركة زوال من حال أو سلوك من قوة إلى فعل . و في الشفاء إن ذلك غلط لأن نسبة الزوال^(١) و السلوك إلى الحركة ليست كنسبة الجنس أو ما يشبه الجنس بل كنسبة الألفاظ المترادفة إياها ؛ إذ هاتان اللفظتان و الحركة وضعت أولاً لاستبدال الشيء في المكان ثم نقلت إلى الأحوال .

(١) و أيضاً الحركة كمال وضعية ، والزوال رفع و سلب . واما التدرج الاتصالي فلا يبعد أن يفهم من السلوك وكذا من زوال من حال إلى حال كما اذ لو كان الزوال في الدفنيات لم يكن هنا موضوع واحد يكون الزايلات أحوالاً له هومفاد التعريف ، و يستعمل أن يكون الزوال من الزاولة و حيث لا يرد عليه ما ذكرناه من تعريف النوع المستعمل بالسلب - سره .

وأقرب التعاريف هو أن يقال الحركة هي موافاة حدود^(١) بالقوة على الاتصال والسكون هو أن تنقطع هذه الموافاة وتملك الحدود تقتضى بالموافاة والحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الذي سذكرها .

فصل (١١)

في تحقيق القول في نحو وجود الحركة

قال الشيخ في الشفاء : الحركة اسم لمعينين الأول الأمر المتصل المعقول المتحرك من المبدء إلى المنتهى وذلك مما لا حصول له في الأعيان لأن المتحرك مادام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها وإذا وجدت فقد انقطع وبطل فإذا لا وجود له في الأعيان أصلاً بل في الذهن ، وذلك لأن المتحرك يستند إلى المكان الذي تركه و إلى المكان الذي أدركه فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فحينئذ يشعر الذهن بأن الصورتين معاً على أنهما شيء واحد ، وأما في الخارج فلا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن إذ الطرفان لا يحصل فيهما المتحرك في الوجود ولا الحالة التي بينهما لها وجود قائم .

(١) أي موافاة بالذات كما هو الظاهر فخرج موافاة أشياء مصادفة للمتحرك في الحدود ولم يعين المتحرك الدوافي لبشمل الجسم واليهوى كما في الحركة الجوهرية بل الكمية .
لا يقال: ينبغي أن يقيد الاتصال بالتدرجي ، لانا نقول: فهم التدرج من تقييد الحدود بالقوة إذ علمت أن كل حد ليس فعلاً محضاً بل حالة انتظارية يستعقب شيئاً .
لا يقال: لفظ الاتصال مستدرك لفناء لفظ بالقوة عنه إذ لو كانت الحدود منفصلة كما في تنالي الآتات والآتيات كانت الحدود بالفعل .

لانا نقول : لو تغلغل السكنات بين الافراد الزمانية من الحركة تحقق الحدود بالقوة مع الاتصال فظهر انه لابد من كلا القيدين . واقربية التعريف من حيث ظهوره في الاتصال التدرجي - س ر ه .

الثاني وهو الأمر الوجودي في الخارج وهو كون الجسم متوسطاً بين المبدء والمنتهى بحيث كل حد فرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه ، وهو حالة موجودة مستمرة ، ادام كون الشيء متحركاً ، وليس في هذه الحالة تغير أصلاً بل قد يتغير بحدود المسافة بالعرض لكن ليس المتحرك متحركاً لأنه في حده معين من الوسط ، وإلا لم يكن متحركاً عند خروجه منه بل لأنه متوسط على الصفة المذكورة ، وتلك الحالة ثابتة في جميع الأحوال ^(١) ذلك الوسط ، وهذه الصفة توجد في المتحرك وهو في آن لا أنه يصح أن يقال له في كل آن يفرض في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه .

والذي يقال من أن كل حركة ففي زمان فإما أن يعنى بالحركة الأمر المتصل فهو في الزمان وجودها فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي وإن كان يباينها بوجه فإن الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضراً فيه ولا كذلك هذا ، وإن عني به المعنى الثاني فكونه في الزمان لأعلى معنى انه يلزم مطابقة الزمان بل على معنى انه لا يخلو من حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان ، ولا نه ثابت في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتاً في هذا الزمان بواسطة هذا كلامه .
وفيه موضع ابحت نقضاً وأحكاماً .

الأول إنا نقول : لكل ماهية نحو خاص من الوجود وكونها في الأعيان ، عبادة عن صدقها على أمر و تحقق حدها فيه كما ذكره ^(٢) الشيخ في باب المضاف ،

(١) فرض الحدود كتوصيفه بكونه بين المبدء والمنتهى مجرد توصيف لتخصيل الإشارة الى خصوصية حال الحركة والا ففرض الحدود والتوسط يصحح الانقسام والانقسام من اوصاف الحركة القطعية دون التوسطية - ط مد .

(٢) اقول : الوجود قسمان : احدهما ماهو الوجود نفسه وثانيهما الوجود بوجود منشأ انتزاعه ، ومن قبيل الثاني وجود الإضافة وكذا وجود الحركة بمعنى القطع ولو كانت الإضافة نفسها موجودة اتسلسلت اذ لو كانت موجودة لم تكن الا عرضاً كالياباش فكان له اضافة العالية في المثل ثم نقل الكلام الى العالية والفرض انها موجودة وهكذا وليست اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار - سره .

وإنه موجود في الخارج بمعنى أنه يصدق حده على أشياء كثيرة فيه ، ولا يعنى بموجودية الشيء ، إلا ذلك ، ومن هذا القبول ماهية الحركة و الزمان والقوى والاستعدادات وغيرها . و العجب إن الشيخ ذاهب إلى وجود الزمان المتمثل في الخارج ^(١) لأنه الذي ينقسم إلى السنين والشهور والأيام والساعات ، و الحركة بالمعنى الأول يطابقه و الحركة عنده محل الزمان و علته فالمعدوم كيف يكون محلاً للموجود و علة له .

الثاني إنا نقول : لعل غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الأول إن الحركة وصف للجسم ، و الجسم جوهر ثابت موجود في كل آن من زمان وجوده ، و الحركة لا وجود لها في الآن ، ولو كان ذلك المعنى نعتاً للجسم يلزم وجود الحركة في كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت به لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة التي وصف بها عنه حين وصف بها فالموجود من الحركة هو المعنى الآخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الأول لتبدله وتجده مع ثبات الجسم ، لكما نقول : إن محل الحركة و قابليها ليس الجسم بما هو أمر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المتفعلة المتأثرة أنا فأنا كما إن فاعليها أيضاً سواء كانت طبيعة أو قسراً أو إرادة لا بد وأن يلحقه ضرب من تبدل الأحوال و الحثيثيات ليصير بانضمام تلك الأحوال موجباً لحصول الحركة في القابل كما بينه الشيخ في موضعه ، لأن علة المتغير متغير وعلة

(١) أقول كما ان الحركة قسمان كذلك الزمان احدهما منطبق على الحركة القطعية و هو مثلها غير موجود الا في النفس ، و الاخر منطبق على الحركة التوسعية و هو الان السبيل وهو موجود مثلها ، و ما قال الشيخ بوجوده هو هذا ، وكيف يكون الزمان بالمعنى الاول موجوداً و الماضي معدوم والمستقبل لم يوجد بعد ، و لا فرق في ذلك بين ما كان مضيه و استقباله احقاباً و ما كانا حالاً عريقاً فلا وجود الا للتوسط و الان السبيل الذي هو روح الزمان . و اما الان الذي هو طرفه فليس بوجوده ، و اما وجود الزمان بمعنى مقدار القطع فهو بمعنى ان له منشأ انتزاع و بهذا صح انقسامه الى الساعات و الايام و غيرها ، و قد علمت أن هذا أيضاً قسم من الوجود ، و كثيراً ما يختلط ما في العسر المشترك و ما في الخيال بما في الخارج و لذا قال الشيخ محبى الدين المرمى ما عظم اشتباهاً في الكون من اشتباه الخيال بالحس - س و ه .

الثابت ثابت لاعمالة ، وكذلك حكم القابل للشيء .

الثالث إن نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقاً غير صحيح فكيف حكم بنفيها . والأولى أن يحمل كلامه على أن ما رامه هو نفي أن يكون لوجودها صورة في الأعيان كوجود الأمور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة ، في إرشادك إلى ذلك قوله : لا يجوز أن يحصل بالفعل قائماً . حيث قيد الحصول بالقيام أعني قرار الذات وثباتها ، وكذا قوله : ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن إذ الطرفان إلى آخره ؛ فإن ما في الذهن منها وإن كان بحسب الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء بخلاف ما في الأعيان منها فإنه تدريجي الحدوث والبقاء جميعاً ^(١) .

الرابع إن نفي وجود الحركة بالمعنى الأول كما ينص عليه عبارة الشيخ هاهنا مناقض لما قاله في الشفاء في فصل حل الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة : وأما الزمان فإن جميع ما قيل في أمر أعدامه وإنه لا وجود له فهو مبني على أنه لا وجود له في الآن ، و فرق بين أن يقال لا وجود له مطلقاً وبين أن يقال لا وجود له في آن حاصل ، ونحن نسلم ونصحح إن الوجود المحصل على هذا النحو لا يكون للزمان إلا في النفس والنوهم ، وأما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له فإنه إن لم يكن صحيحاً له صدق سلبه فصدق أن نقول : إنه ليس بين طرفي المسافة مقدار إمكان لحركة على حد من السرعة يقطعها وإن كان هذا السلب كاذباً فلا إثبات الذي يقابله صادق ، وهو إن هناك مقدار هذا الإمكان والاثبات دلالة على وجود الأمر مطلقاً وإن لم يكن في آن أو على جهة ما ، وليس هذا الوجه له بسبب التوهم فإنه وإن لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلًا ومع هذا

(١) وعليهذا فالأولى أن يقال : إن الحركة لها اعتبار دفعي الحصول وهي الحركة

التوسعية و اعتبار تدريجية الحصول وهي الحركة القطعية أن لوحظت من حيث البقاء تدريجية أيضاً كالحدوث كانت موجودة في الأعيان وإن لوحظت من حيث البقاء دفعية كانت

غير موجودة إلا في الذهن - ط مد -

فإنه يجب أن يعلم أن الموجودات منها ماهي محققة الوجود ومحصّلة ، ومنها ماهي أضعف في الوجود ، والزمان يشبه أن يكون أضعف وجوداً من الحركة انتهى كلامه . والشيخ قدس سره أجلّ شأناً و أرفع محلاً من أن يناقض نفسه في كتاب واحد (١) إذ ظهر من كلامه إن الحركة أقوى في الوجود مما يوصف في الأعيان بنحو من الوجود مطلقاً أعني الزمان فيكون لها وجود في الأعيان بالضرورة ، كيف و هو علة الزمان و محله فيكون أدلّ بالوجود كما نص عليه فعلم أن معنى ما رامه من نفي وجود الحركة هو الذي أو مانا إليه .

الخامس إن الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الأعيان لأنه كليّ و الكليات بما هي كليات أي معروضة للعموم و الاشتراك غير موجودة في الخارج فالوجود من الحركة المعينة هي الحصول في حدّ معين و ذلك أمر آني ، و لهذا ذهب جمع إلى أن الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية فيلزم تنالي الآتات و تشافع الحدود ، و هو باطل ، كيف و لو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كمالاتاً أولياً بل هو الكمال الثاني لأن الحركة هو السلوك إلى الحصول في حد معين و الطلب له ، لا أنه نفس ذلك الحصول إذ طلب الشيء ليس ذلك الشيء بعينه و السلوك إليه غير الحصول فيه .

والجواب إن الحركة بهذا المعنى و إن كان لها إبهام بالقياس إلى الحصولات الآتية و الزمانية التي يعتبرها العقل إلا أنها مع ذلك لها تعيين من جهة تعيين الموضوع (٢) و وحدة المسافة ، و وحدة الزمان و الفاعل المعين (٣) و المبدء الخاص

(١) اقول : لا تنافس فان الزمان بمعنى الان السبيل موجودة فالحركة التوسطية التي هو وعائها موجودة وإن لم يكن الزمان بمعنى مقدار القطع ، ولا القطع موجودين الا بمعنى وجود منشأ انتزاعهما - سره .

(٢) قد سلم الابهام وعارضه بالمشخصات ، ولغال ان يقول تعارضاً فتساقطاً ، فالأولى ان لا يسلم الابهام و ابتداء ان مذكروه المشكك مغالطة من باب اشتباه مافي الذهن بما في الخارج فان الابهام الذي هو مناط الكلية العقلية مافي التوسط العنواني ، واماني ✽

و المنتهى الخاص ، وهي أيضاً كما مر من الموجودات الضعيفة الوجود فيكتمها من التعين هذا القدر و إن كان فيها ضرب من الاشتراك ؛ فإن نسبة تلك الحصولات إلى معنى التوسط المستمر نسبة الجزئيات إلى الكلي ونسبتها إلى معنى القطع المصل نسبة الأجزاء و الحدود إلى الكل .

السادس إن لقائل أن يقول : الحركة إما مركبة من أمور كل واحد منها غير منقسم أصلاً أو ليس كذلك ، والأول باطل كما بين في مباحث الجسم والمقادير ، والثاني أي كونها قابلة للقسمة أبداً فالأجزاء الفرضية منها لا يوجد بأسرها دفعة لأنها غير قارة فلا محالة يوجد منها شيء بعد شيء ؛ فالجزء الموجود منها إن لم يكن منقسماً فكذلك الذي يحصل بعد انقضائه مقارناً له أيضاً أمر غير منقسم فالحركة إذن مركبة من أمور غير منقسمة هذا خلف . و إن كان منقسماً كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كله حاصلًا فلا يكون ما فرضناه حاصلًا حاصلًا هذا خلف .

أقول: هذه الشبهة من الإمام الرازي وهي قريبة المأخذ مما سبق ذكره سؤالاً وجواباً ، والغلط إنما نشأ من الذهول عن أن وجود الشيء مطلقاً أعم من وجوده في الآن ففي هذه الشقوق نختار الشق الأخير وهو إن الموجود من كل جزء من الحركة أمر منقسم بالقوة إلى أجزاء بعضها سابق وبعضها لاحق وهكذا بالغا ما

المنون فليس الاسمة ما و عرض ما فان التوسط المحقق غير مرهون بعددين مخصوصين بل كل حد من العددين فيه حدود ، وهكذا اتصاله وانضمامه الى ما لا نهاية له فهذا التوسط في عرضه العريض مثل صورة ما في باب علي الهيولي حيث ان المراد منها ليس المفهوم الكلي ولا الفرد المنتشر بل انها هي الوجود السمي والكلي الطيم . وبعبارة اخرى : ليس المراد مفهوم صورة ماها هو مفهوم بل من حيث التحقق و من حيث الصدق على المصاديق المتعلقة المتعاقبة - سره .

(٣) ليس وحدة الفاعل الممين معتبرة في تشخيص الحركة عند القوم بل المعتبر وحدات ماسواه كما ترى وحدتها الشخصية معفوفة مع تلاحق الجواذب المتعددة في الحركة الاينية و تلاحق النيران المتكثرة في الحركة الكيفية - سره .

بلغ إلى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزئة و القسمة .
 السابع إن الاتصال بين الماضي من الحركة والمستقبل منه اتصال بين موجود
 و معدوم .

والجواب إن الحركة و الزمان من الأمور الضعيفة الوجود^(١) التي وجودها
 يشابك عدمها^(٢) و فعليتها تقارن قوتها ، و حدوثها عين زوالها ، فكل جزء منها يستدعي
 عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه ؛ فإن الحركة هي نفس زوال شيء بعد شيء . و
 حدوث شيء قبل شيء ، و هذا النحو أيضاً ضرب من مطلق الوجود كما إن^٣ للاضافات
 ضرباً من الوجود ، و في وجود الحركة شكوك و شبه كثيرة و لها أجوبة لانطوّل
 الكلام بدكرها و نصرف عنان القلم إلى ما هو أهم من ذلك .

(١) فبالحقيقة الجواب التزام اتصال موجود بـ معدوم هذا النحو من المعدوم اذ ليس
 نقيضاً صرفاً بل هو ذو وجهين فمن وجه موجود و فعلية ، وهذا بالنسبة إلى القوة للحركة
 حيث كان الموضوع في مبدئه الساقطة و لم يتحرك بعد ، ومن وجه معدوم حيث ان الحركة
 حصولات بالقوة على نعم الاتصال التدريجي و انها دائماً في الانقضاء و التصرف و هما
 عين التكون ، و كذا الزمان الذي هو مقدارها فان اتصال الوجود الكذائي بالمعدوم الكذائي
 جائز في هذه الأمور الضعيفة و ليس اتصال موجود فعلي بمعدوم هو نقيض محض و هذا
 كالنقل الوجود بالمادية فانه ليس اتصال موجود بمعدوم بما هو معدوم بل اتصال موجود
 بماليس موجود ولا بمعدوم - سره .

(٢) سنوضح مزيداً ايضاح ان الحركة كون الشيء في حال يقبل ان ينقسم الى
 اجزاء بعضها فعلية بالنسبة الى بعضها الاخر و هو بقية قوة بالنسبة الى ثالث وهكذا كلما
 انقسم فاذا فرضنا كيفية ما مثلاً تنقسم الى ثلاثة اجزاء ثانياً فعلية بالنسبة الى اولها وقوة
 بالنسبة الى ثالثها ، و كلما فرضنا انقساماً جديداً كان الحال هو الحال بعينه و الانقسام طار
 و الانقسام بالقوة كان الوجود فيها مشابكاً للعدم والنقل مقارناً للقوة والحدوث عين الزوال ،
 و تبين ان كل جزء منها يستدعي زوال جزء آخر بل هو عين زوالها فان كل جزء منها
 فعلية لسابقه ولا يحدث الفعلية الا مع زوال القوة و نفسه قوة و امكان لفعلية الجزء اللاحق
 يزول بحدوثه - ط مد .

فصل (١٢)

في اثبات المحرك الاول

إنك قد عرفت حد الحركة فهي فعل أو كمال^(١) أول للشيء، الذي هو بالقوة من جهة ماهو بالقوة، فالقوة للمتحرك^(٢) بما هو متحرك بمنزلة الفصل المقوم له ويقابله السكون تقابل العدم والعينية. فنقول: الحركة لكونها صفة وجودية إمكانية لا بد لها من قابل وكونها حادثة بل حدوثاً لا بد لها من فاعل ولا بد من أن يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلاً وفاعلاً وقبلاً وتجديدين واقعين تحت مقولتين متخالفتين، وهما مقولة أن يفعل وأن يتفعل، والمقولات أجناس عالية متباعدة، ولاستحالة كون المفيض مستفيضاً بعينه فالمحرك لا يحرك نفسه^(٣) بل الشيء.

(١) الظاهران اضافة لفظ الفعل الى حد الحركة مع انه حدها فيما مر بانها كمال اول لما بالقوة من جهة ماهو بالقوة تمهيد لما سيذكره في البرهان الاول ان الحركة بالنسبة الى المحرك فعل و بالنسبة الى المتحرك انفعال فلو كان المحرك عين المتحرك كان التحريك عين التحرك و فيه انعاد مقولتي الفعل والانفعال و هو محال، و فيه ان اختلاف ماهية الشيء باختلاف النسب والاعتبارات ممتنع على ان اخذ الفعل في حد الحركة لا دليل عليه ولا ينتج التحليل والتركيب الذين اوردهما لتحصيل حد الحركة سابقاً في الفصل الماشر. على أن الحركة كما ذكره غير داخله تحت مقولة من القولات فكذا التحريك والتحريك العاصلان من مفهومها بالنسبة والاضافة فانهما عينها حقيقة وغيرها اعتباراً كالعصول والتحصيل والنقصان نعم هذا المعنى حق في مثل التسخين والتسخن و هما الفعل والانفعال والسخونة من مقولة الكيف عندهم - ط مد.

(٢) اي القوة المتشابهة بالمفعلية المصحوبة بالحركة مقومة لهما كما ان القوة البعثة مقومة لليهولي فانها جوهر بالقوة - س ره.

(٣) وفي بعض النسخ فالمحرك وكذا التسخن بدل التسخن و ليس بجيد اما معنى فلان المقصود ان المتحرك لا بد له من محرك لا ان المحرك لا بد له من متحرك لان وجود المتحرك ضروري واما لفظاً فلان الفعلين متعديان بنفسهما كما فيها قبل كلمة بل فلام

لا يكون في نفسه متحركاً كلاً ، والمتحرك لا يتحرك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهذا محال . والمسخن لا يسخن نفسه بل لأمر يكون سخونته بالقوة فلا بد أن يكون قابل الحركة متحركاً كلاً بالقوة لا بالفعل و فاعلها لابد وأن يكون بالفعل ^(١) فيما يحرك الشيء، إليه أعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة وإن لم يكن بالفعل في نفس الحركة ^(٢) ولا بالقوة ^(٣) إذ ليست الحركة كما لا لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل . لكن هنا دقيقة ^(٤) مستعلم بها وهي إنه لابد في الوجود من أمر غير الحركة و غير قابل الحركة و هو متحرك بذاته متجدد بنفسه وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم ، و له فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لا بمعنى جاعل حركته لعدم تخلل الجعل بين الشيء

التمدية مستدركة ، وعلى النسخة الجيدة فاسم لا يكون ضمير يعود الى المتحرك لا المحرك اي حتى لا يكون المتحرك في نفسه متحركاً ولا يكون الحركة بالقوة وكذا ضمير سخونته يرجع الى المسخن لا المسخن - سرده .

(١) فيما يحرك الشيء اليه فلن الطبيعة جامعة بجميع وجودات الآثار التي يحدث منها على المواد بالتدرج كما ان القوة الساخنة النارية مثلا كانت لها وجودات الحرارة الفائضة منها هذا في المبادئ المدنية الشعور التركيبي بآثارها والقوة الفعلية النفسية النطقية كانتها رتب العلوم والارادات الكيفية و غيرها الفائضة عنها وذاتها علم و ارادة بحسب وجودها القائم بذاته - سرده .

(٢) لان الجوهر عندهم ثابت - سرده .

(٣) اذ ليس فيه امكان الحركة ايضاً عندهم . و في بعض النسخ في نفسه اي ذاته حيث انه ممكن ، ومعنى لا بالقوة حينئذ انه ليس كالباهية والهبولى ، وقوله اذ ليست الحركة كمالاً لها هو موجود بالفعل لتبليغ للساق - سرده .

(٤) يعنى ما قلناه ان المحرك المباشر لم يكن بالفعل في نفس الحركة كان مرافقة مع القوم المتكرين للحركة الجوهرية ، واما عندنا فالطبائع سيالة فالمراد بالحركة في قوله امر غير الحركة : الحركة العرضية في المقولات الاربع ، وبالأمر الطبع ، وباللزوم الاستبعاد و الاقتفاء - سرده .

و ذاتياته ، و ذلك لان فاعل الحركة المباشر لها لا بد و أن يكون متحركاً و إلا
لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينشأ ^(١) إلى أمر وجودي متجدد الذات لأدى
ذلك إلى النسلسل أو الدور . و سرجع إلى تحقيق ذلك الأمر إنشاء الله تعالى . فالآن
نقول قولاً مجملاً : إن قابل الحركة أمر بالقوة إتماً من هذه الجهة أو من كل جهة ،
و فاعلها أمر بالفعل إتماً من هذه الجهة و إتماً من كل جهة ولا محالة ينتهى جهات
الفعل إلى ما هو بالفعل من كل وجه دفعاً للدور أو النسلسل ، كما إن جهات
القوة ترجع إلى أمر بالقوة من كل وجه إلا كونه بالقوة لان القوة قد حصلت
فيه بالفعل و بذلك يمتاز عن العدم المطلق ؛ فنبت إن في الوجود طرفين ^(٢) أحدهما
الحق الأول و الوجود البحث جل ذكره ، و الآخر الهولى الاولى ، و الأول
خير محض ، و هذه شر لاخيرية فبها إلا بالعرض ^(٣) ، و لكونها قوة بجميع الموجودات
يكون خيراً بالعرض بخلاف العدم فإنه شر محض . و من هاهنا ظهر إن الجسم
مركب من هولى و صورة لان الجسم فيه قوة الحركة و له الصورة الجسمية أعني
الاتصال الجهرى و هو أمر بالفعل ففيه كثرة اشارة إلى أن كل بسيط الحقيقة
يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل . وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له
علم بذاك .

(١) بان يكون علة كل حركة في عرض حركة عرضية اخرى فليتنه الى حركة
في امر وجودى جوهرى ، ولا يكفى تجديد امر اعتبارى كقربان من المكان الطبيعى مثلا
وسياتى التفصيل انشاء الله - سره .

(٢) و ثبت أيضاً ان الحركة متوسطة دائماً بين طرفين احدهما امر مجرد عن
القوة والامكان الذى فى مجرى الحركة ، والاخر امر بالقوة بالنسبة الى جميع العمليات
التي فى المسافة . و ثبت أيضاً ان الجسم لو كانت متحركاً فى جوهره كان مركباً من مادة و
صورة تركيباً انعادياً - ط مد .

(٣) و فيه الغيرة بالذات أيضاً لان الهولى موجودة و كل موجود اماخير محض
او خير غالب على شره و قوة الوجود أيضاً وجود ، والظل نور ان تزنه مع الظلم كيف
وهو « قدس » نس على انها متنازة عن العدم المطلق و ان بنى على التركيب الانضمامى
بينها و بين الصورة فالامر اظهر - سره .

فصل (١٣)

في دفع شكوك أوردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك

إن الموروث من الحكماء في اثبات هذا المرام حجج متكررة .
الأولى لو كان الشيء متحركاً لذاته امتنع سكونه لأن ما بالذات يبقى بقاء الذات و فساد التالي يستلزم فساد المقدم .

الثانية لو تحرك لذاته كان أجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لأن معلوم الثابت ثابت ، و لو كان ثابتاً لم يكن حركة .

الثالثة لو كان متحركاً لذاته فلا يخلو إما أن يكون له مكان أو حالة ملائمة أو يكون فعلى الشق الأول لم يكن طالباً لذلك المكان أو ما يجري مجراه فلا يكون متحركاً ، ولا أيضاً حركته إلى جانب أولى من حركته إلى جانب آخر ؛ فإما أن يتحرك إلى كل الجوانب و ذلك محال أو لا يتحرك أصلاً هذا خلف ، وإن كان له ما يلائمه فإذا وصل إليه سكن فلا يكون متحركاً لذاته .

الرابعة لو تحرك الجسم لأنه جسم لكان كل جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية و هو كذب أو لأنه جسم مخصوص فالحرك هو تلك الخصوصية .

الخامسة ما مر ذكره في الفصل المتقدم من اختلاف جهتي القوة والفاعل فالحرك إذا حرك لم يخل إما بأن يحرك لأن يتحرك أو بأن يتحرك فعلى الأول يكون هو غير المتحرك وعلى الثاني فمعنى إنه يتحرك^(١) إنه وجدت فيه الحركة التي هي بالقوة

(١) حاصله ان الموضوع الذي هو الحركة يرتفع من البين لان الكمال الذي هو

ما غود في تعريفها يتحقق بان يكون مسبوقاً بالقوة و اذا كان الجسم متحركاً لذاته والذاتي لا يتغلف لا يكون قوة الحركة سابقة فيه عليها فيكون الحركة فيه بالفعل واذ قد فرض انها حركة وهي كمال اول ، ومعبّر الكمال ان يكون وقع قوة فهي بالقوة ايضاً - س ر ه .

فيكون الحركة فيه بالقوة و الفعل معاً هذا محال .

السادة إن نسبة المنحرك القابل إلى الحركة بالإمكان ونسبته من حيث هو فاعل بالوجوب ، والوجوب والإمكان متنافيان فالمنحرك غير المنحرك .

قال صاحب كتاب المباحث المشرقية معترضاً على الثلاث الأولى أليست الطبيعة محرّكة لذاتها مع أنها لا تحرك أبداً ، ولا يبقى الأجزاء المفروضة في الحركة وهي طالبة لمكان معين فلم لا يجوز أن يكون الجسم محرّكاً لذاته ولم يلزم شي مما قلناه ، فكلّ قلتم إن الطبيعة إنما تقتضي الحركة بشرط حالة منافية أوزوال حالة ملائمة فيتجدد أجزاء الحركة لأجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة ، والسكون إنما يحصل عند الوصول إلى الملائم ، والعلة إن كانت في إيجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الإيجاب لفوات ذلك الشرط . فنقول : إذا جازتم ذلك فلم لا تجوزون أن يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد أجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوالها وحينئذ لا يمكن أن يدفع ذلك إلا بأن يقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كل جسم كذا وهذا هو الحجّة الرابعة فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلاثة إلى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلننتكلم عليها . فنقول : إن كل جسم فلم مقدار وله صورة وله هيولى أما مقداره فبوالأبعاد الثلاثة ولا شك إنها طبيعة مشتركة بين الأجسام كلّها ، وأما الصورة الجسمية فلا بد من إقامة البرهان على أنها أمر واحد في الأجسام كلّها ، وذلك لأن الصورة الجسمية لا يمكن أن تكون عبارة عن نفس القابلية^(١) لهذه الأبعاد لأنها أمراً ذاتي والجسمية من مقولة الجواهر فكيف يكون نفس هذه القابلية بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها

(١) هاهنا شق آخر وهو ان يكون عبارة عن ذات له قبول الأبعاد ، والقابل بهذا المعنى فصل مقسم للجواهر مقوم لجسبيته وهو معنى واحد أيضاً فالجسبية نوع واحد

هذه القابلية ، وإذا ثبت إن الجسمية أمر يلزمه هذه الأبعاد فمن الجائز أن يكون ذلك الأمر مختلفاً في الأجسام وإن كانت مشتركة في هذا الحكم وهو قابلية هذه الأبعاد ، و الأمور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد .

ثم قال : وإن سلمنا إن الأجسام مشتركة في الصورة الجسمية ولكنها غير مشتركة في مادة الجسم ، فهب إن الجسمية ليست علة للحركة فلم لا يجوز أن يكون علتها هي مادتها المخصوصة .

أقول : كون الأجسام مشتركة في الجوهر القابل للأبعاد ^(١) أمر بديهي لا حاجة إلى إقامة البرهان عليه وذلك يكفينا لاثبات المبادي الطبيعية والمحركات الخاصة إذ يعلم أن الحركات والأوضاع والأيون كلها عوارض وأوصاف لذلك الأمر المشترك ، فإن الكون في المكان لا يوصف به إلا الجسمية أعني الجوهر الطويل العريض العميق وكذا الوضع أعني نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض وإلى أمر

(١) أي كالبديهي فإداة التشبيه محدوفة فلا ينافي قوله و هم مع ذلك قد اتفاموا البرهان الخ وجه المناقاة ان البديهي غير محتاج الى الاكتساب بالبرهان او يقال المراد بالبرهان النبه لاحتياج البديهي بالنسبة الى بعض الاذهان الى تنبيه ما انول:المطلب نظرى لكن البرهان عليه ان يقال ارادوا بالجسمية القابل للايجاد الثلاثة الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم ولاشك ان مناط قبول الخطوط المذكورة هو الامتداد فلو كان مختلفاً بالنوع فاما ان يريد الاختلاف بالفلكية والعنصرية والنادية والهوائية ونحوها فذلك الاختلاف لا يدخل في مناطية القبول لها . وايضاً هذا الاختلاف تمد تصحيح القبول فلا دخل له في مناطيته و اما ان يريد الاختلاف في ذات الجوهر القابل للخطوط المذكورة فهذا لا يمكن بل لا يتصور مع كون الكل مشتركة في قبول الخطوط اذ فرض الاختلاف الذاتي في نفس ذلك الجوهر بان يكون احد انواع الامتداد والآخر جوهرأ مجرداً والآخر هيولى اولى ، والآخر جوهرأ فرداً أو جواهرأفراداً وشئ مما سوى الامتداد لا يكون مصححاً و مناطاً لقبول الخطوط حتى الاخير كما قال الرئيس في الرسالة العلانية : « جسم درحد ذات ييوسته است كه اگر گسته بودى قابل ابعاد نبودى » فظهر ان ما ذكره الامام كلام باطل وعاطل - سوره .

خارج وكذا الانتقال من مكان إلى مكان فالقابل لهذه الأوصاف والانتقالات هو الجسم لا محالة وهو سبب قابلي فلا بد لهذه الأوصاف من سبب فاعلي أيضاً لكن لهم في إثبات ذلك السبب الفاعلي طرق بعضها يبني^(١) على إثبات الإمكان والقوة لوجود هذه الأوصاف للجسم إذ لازم الماهية بل لازم الوجود للشيء. يجوز أن يكون الفاعل والقابل فيه أمراً واحداً ، وبعضها يبني على إثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات فلو كان شيء منها من لوازم الماهية المشتركة لكان كوصوفه متفقاً في الكل إذ لازم الماهية لازم لجميع الأفراد ، وهم مع ذلك قد أقاموا البرهان على أن الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين أنواع الأجسام وأجناسها في موضعه كما سيأتي ذكره .

و أمّا قوله يجوز أن يكون الأمور المختلفة مشتركة في لازم واحد . فنقول: إن ذلك إنما جاز بشرط أن يكون منشأ اللزوم جهة الاشتراك لجهة الاختلاف كما بين في مقامه ، ونحن نعلم يقيناً أن قابلية الأبعاد وإن كان أمراً نسبياً فما نما يقتضيه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف^(٢) فيه ، وذلك معنى مشترك بين الأجسام ضرورة و اتفاقاً وإن كانت الأجسام متخالفة الماهيات ، وبعض تلك الطرق يدفع كون الهوليات المتخالفة في الأجسام مبادي للحركات والآثار المتفتنة المختصة كل قسم منها بنوع من الجسم لأنها محض القوة والاستعداد وليست هي أيضاً مختلفة إلا من جهة اختلاف الطبائع والصور ، وبهذا يدفع قوله لم لا يجوز أن يكون علقة الحركة هي المادة المخصوصة ولم يعلم أن لا معنى لتخصيص المادة إلا بصورة سابقة عليها وسنعلم أن الفعل أقدم من القوة بحسب أصناف التقدم .

ثم قال إن الفلك غير قابل للمكون والفساد فيكون ماله من الشكل والوضع

(١) كالغامس والسادس ومثله الكلام في بعض تلك الطرق الدافع كون الهوليات

الخ - س ده .

(٢) أي بالفلكية والنسبية ثم النسبية بحسبها ومثله الكلام في قوله متخالفة

الماهيات - س ده .

والمقدار واجب الحصول له فذلك الوجوب إن كان لجسميته مع أنه لم يلزم أن يكون كل جسم كذلك فلنكن الحركة أيضاً لجسميته و إن لم يكن كل جسم منحركاً ، و إن كان لأمر^(١) موجود في الجسمية فذلك الأمر إن لم يكن ملازماً لها لم يكن اللازم بسببه ملازماً لجسميته ، و إن كان ملازماً عاد التقسيم ولا ينقطع إلّا بان يقال تلك الأوصاف غير لازمة لجسمية الفلك ففيه تجويز للحرق والفساد ، أو إنها لازمة للجسمية المطلقة إمّا بغير واسطة أو بواسطة ما يلازمها مع أن تلك الأوصاف غير مشتركة في الجميع فلنكن الحركة أيضاً كذلك . و إن قيل إن تلك الملازمة لما حكت فيه الجسمية و هو المادة فإنّ الأفلاك لكون مادتها مخالفة لسائر المواد كانت مقتضية لتلك الأشكال و المقادير الجسمية أيضاً حصلت الملازمة بين الجسمية و تلك الأمور فعلى هذا نقول ليم لا يجوز أن يكون لبعض الأجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر المواد وهي لذاتها تقتضى حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الأجسام في ذلك .

أقول: أمّا الذي ذكره في الفلك فمبناه على الغفلة عن أحوال الماهية ، و كيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصل إياه في النوع المحصل في الذهن^(٢) وعن كيفية الملازمة بين مادتها وصورتها في النوع المرتّب في الخارج ، وعن معرفة أن الصورة الفلكية بل كلّ صورة من الصور المخصوصة التي في الأجسام محصّلة لجسميتها لأنّ الجسمية فيها وفي غيرها مقتضية للفلكية أو النارية أو المائية ، وبالجمله للخواص واللوازم المخصوصة

(١) كالطبيعة - سرده .

(٢) حاصل الجواب ان المورد قد جعل الجنس في التركيب الذهني والمادة اعنى الهيولى الجسمية في التركيب الخارجى محصلين مستقلين و الفل و الصورة النوعية لم توجدا بعد . ثم طالب علة لحوق الاثار الخاصة فردد الكلام بانها الجسمية او امر آخر ولم يعلم ان الجنس والمادة فانيان في الفصل والصورة وليس لمخوفين في الخارج لهذين حتى يكونان علتين لهما واللاثار المغتصة بل الفصل والصورة علة للجنس والمادة ولهما الابهام و لذلك التبيين فالجسمية لازمة اعم للطبايع الخاصة لا العكس اللهم الا ان يراد العروض العقلية فان الفصل خاصة للجنس عقلا و قد مر في مباحث الداهية في فصل كيفية تقوم الجنس بالفصل ما يوضح هذا فارجع - سرده .

في نوع نوع كما سيأتي في مباحث الصور . وأما الذي ذكره من تجويز كون المادة مقنضية للحركة المخصوصة وسائر الخواص فهذه المسماة بالمادة هي بالحقيقة والمعنى صورة فلم يبق لها من معنى المادة إلا اسمها دون معناها فإنّ المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها إذ لا نعني بالصورة إلا مبده الآثار المختصة ، ولا نعني بالطبيعة إلا مبده الحركة الذاتية ، ولا حاجة بنا إلى الاسم بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان . ثمّ قال فالحاصل إنّ الحجة المذكورة لا تدلّ على اثبات القوى والطابع إلا إذا بيّنا إنّ المادة مشتركة ومتى تعذر ذلك لم تكن الحجة منجزة .

فإن قيل: إنّ المادة لا تصلح أن تكون مبده الحركة لأنّها من حيث هي هي قابلة ، والشئ الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً .

قلنا : قد ثبت في باب العلّة فساد هذا الأصل وبتقدير صحته ^(١) يكون كافياً في اثبات المطلوب وهو الطريقة الخامسة وليكن البيان فيه ، وأقوى ما يتوجّه عليه إنّ الماهيات فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك يبطل ما قالوه .

أقول : قد علمت بيان اختلاف جهتي أن يفعل وأن يتفعل ، واختلاف جهتي القوة والفعل أعني الإمكان الوقوعي والإيجاب بالامرية ، وأما النقض بلوازم الماهيات فغير وارد إذ مبني الإيراد على المغالطة الناشئة من اشتراك لفظ القابل ووقوعه تارة بمعنى الأفعال التغيريّة وتارة بمعنى الاتصاف اللزومي .



(١) بعد تسليم الامام صحة عدم كون الشئ الواحد فاعلاً وقابلاً كان قول الامام : و أقوى ما يتوجّه عليه الى قوله و ذلك يبطل ما قالوه ، باطلا اذ فيه تنافت اللهم الا ان يجعل قوله وا أقوى ما يتوجّه معارضة لانتقاصاً ويجعل لفظ النقض في كلام المصنف قدس سره بمعناه اللزومي ، وبعد ففيه ما فيه - سره .

فصل (١٤)

في تقسيم القوة المحركة ، وفي اثبات محرك عقلي

إن من المحرك ما يحرك بالذات^(١) ومنه ما يحرك بالواسطة كالنجار بواسطة القدم ، ومنه ما يحرك على سبيل المباشرة وأن يفيد صفة الحركة ، ومنه ما يحرك لاعلى سبيل المباشرة بل بأن يفيد الذات المتحركة لآخر كنها فقط كما ستعلم . وأيضاً منه ما يحرك بأن يتحرك وهو منه ما يحرك لآبأن يتحرك كالمعشوق إذا حرك العاشق والمعلم إذا حرك المتعلم ، ولاستحالة وجود أجسام بالانهاية يستحيل أن يتحرك متحرك كان معاً إلى غير نهاية ، وبيان ذلك إما أولاً فإن المتحرك يجب أن يكون جسماً أو مادياً ويلزم لانتهاى الأجسام ، وإما ثانياً فلأن العلل يجب أن تنتهى وذلك لأنه^(٢) إن كان متحرك أخير ويحركه محرك وهو أيضاً متحرك فمحال أن يتحرك إلا بعد أن يحركه محرك آخر فالمتوسط من هذه الثلاثة له نسبتان وله من بينها هذه الخاصة ، وهو أنه يحرك ويحركه كسواء كانت هذه الواسطة واحدة أو كثيرة متناهية أو غير متناهية فإنه لا يصح الحركة مادام حكمها حكم الواسطة فيجب أن ينتهى إلى

(١) ما بالذات مقابل ما بالعرض ولم يذكر واختصر المصنف قدس سره و الشيخ في اواخر السماع الطبيعى من الشفاء فصل ذلك قسم المحرك الى المحرك بالعرض و المحرك بالعرض الى المحرك بالعرض لذاته ولغيره فالمحرك بالعرض لذاته ماسبشير اليه المصنف قدس سره بقوله و معلوم ان كل قوة فى جسم تحرك فانها تتحرك ايضاً بالعرض و ما لغيره مثل المحرك لجالس السفينة المتحرك بالعرض لتحركة السفينة فان الريح تحركها بالذات و تحركه بالعرض و قسم المحرك بالذات الى المحرك بغير واسطة و المحرك بواسطة و المتحرك بوسائط و الواسطة ان كانت متصلة بنى الواسطة كاليد بسببها اداة و ان كانت منفصلة كالقدم بسببها آلة و ربما لا يلاحظ هذا الفرق - سره .

(٢) برهان مأخوذ من برهان الوسط والطرف الذى اورده الشيخ لا يظال التسلل فى العلل يثبت به وجوب انتهاء الحركات الى محرك عقلي غير متحرك بذاته - طمد .

محرك لا يكون حكمه حكم الواسطة ، وهذا مخرج الأمور من القوة إلى الفعل والموجود ينتهي إلى أمر بالفعل فيجب أن يكون أمراً بالفعل وموجوداً بذاته ، فالمحرك الذي لا يتحرك إما أن يحرك بأن يعطي للجسم المتحرك المبدء القريب الذي به يتحرك أو يحرك على أنه غاية يتم بها وخير يتوجه إليه وممشوق، ومعلوم أن كل قوة في جسم يحرك فإنها تتحرك أيضاً بالعرض فالمحرك الذي لا يتحرك لا يصلح أن تكون قوة جسمانية ، وقد علمت اثبات أن كل جسم يفعل فعلاً خاصاً وأحرقة مخصوصة ليس بعرض ولا باتفاق أو قسر فإنه بقوة زائدة على الجسمية ، فهي إما طبع أو أرادة نفسانية متعلقة وعلى التقديرين لا بد أن يكون لتلك القوة تعلق بالجسم ولا تكون مفارقة عنه بالكلية ، فإن الفعل الخاص إذا صدر عن فاعل مفارق بالكلية غير مختلط للأجسام وجب أن يكون المفارق يطلب بالحركة أمراً ليس له وهذا باطل كما علمت ؛ فإن إن كان مفارق مشاركاً له في التحريك فإنه يحرك على أحد الوجوه المذكورين لا غير كالحال في الحركات الفلكية .

فصل (١٥)

في ان المبدء القريب لهذه الافاعيل والحركات المخصوصة ليس
أمراً مفارقاً عن المادة

فنقول : اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن مفارق لا يخلو إما أن يكون جسم أولقوة فيه أو لقوة في المفارق^(١) إما الأول فيلزم أن يشاركه فيه كل جسم كما عرفت

(١) كالفوى الثلاث العقلية للمقل النظرى بل كالمقل الاستفادة كالفوى الجزئية للنفس الحيوانية وهو ظاهر ولهذا قال قدس سره في الثالث ان الكلام فيه كاللزام في المفارق ولوايد الفوى الجزئية المدركة بان يكون الاضافة لادنى ملاسة ابطل بان نسبة المنفصل الى الشيء وغيره على السواء لكن ذهب عليه شق آخر كان عليه التعرض لابطاله وهوان يكون للذات المفارق بذاته وليبطل بان نسبة المفارق الى الكل دلى السواء ولملك لوضوحه لم يتعرض له ولكن اشار اليه بلنظ الحركات مضمومة فابن المفارق من مباشرة الحركة ثم ابن استواء النسبة منه من الحركة المخصوصة - سره .

و ليس الأمر كذا . و أمّا الثاني وهو أن يكون بقوة فيه فهو المطلوب . و أمّا الثالث فنلك القوة في المفارق إمّا أن يكون نفسها يوجب هذا التأثير فيكون الكلام فيه كالكلّام في المفارق و قد مرّ ، و إن كان على سبيل الإرادة فلا يخلو إمّا أن يكون الإرادة ميّزت هذا الجسم بخاصية فيه أو لا بل أنرّف فيه جزافاً فإن كان تأثيره جزافاً كيف اتّفق استمر أوضاع العالم سيّما الأفلاك على هذا النظام الدائمى أو لا كثرى إذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة و لا كثرية لكن الأمور الطبيعية أ كثرية أو دائمة و ليس فيها شي . بالاتفاق و الجراف كما ستعلم أن جميعها متوجهة نحو أغراض كلبة فليست إذن باتفاقية فبقي أن يكون بخاصية فيه ، و يكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة و هي القوة و الطبيعة و هي التي بسببها يطلب الجسم بالحركة كما لايتها الثانية من أحيائها و أشكالها و غير ذلك . و سنكلم فيها في باب الصّور الجسمانية ، و مثل هذه الطبيعة إذا عرضت للأجسام حالة غريبة كالما . إذا سخن ، و الأرض إذا ارتفعت و الهواء إذا انضغط بالقسر ، ردتها الطبيعة بعد زوال المبدء القريب و القاسر إلى حالتها الطبيعية و حفظت عليها تلك الحالات فردت الماء إلى برودته ، و الأرض إلى مكانها الأسفل ، و الهواء إلى قوامه و رفته ، و كذا الأبدان إذا انعرفت امزجتها و مرضت باستيلاء بعض العناصر فإذا قويت الطبيعة المدبرة إياها ردتها إلى المزاج الموافق . و من هاهنا أيضاً يعلم أن النفس ليست بمزاج فإن المزاج المعدم لا يعيد ذاته إلى الحالة الأصلية لاستحالة إعادة المعدم .

فصل (١٦)

فى ان كل حادث يسبقه قوة الوجود و مادة تحملها

كل ما لم يكن يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه ، و كل كائن بعد ما لم يكن بعدية لا يجامع القبلية فإنه يسبقه مادة ، و ذلك لأنه ^(١) قبل وجوده يكون

(١) البرهان مأخوذ من كلام الشيخ مع تغيير يسير فى التقرير - طمد .

يمكن الوجود لذاته إذ لو كان ممتنعاً^(١) لم يكن يوجد أصلاً ، و لو كان واجباً لم يكن معدوماً فإمكان وجوده غير قدرة الفاعل عليه^(٢) لأن كونه الشيء يمكن الوجود حالة له بالقياس إلى وجوده لا إلى أمر خارج عنه ؛ فإذن لإمكان وجوده حقيقة يسبق وجودها وجود ذلك الممكن ، وهذا الإمكان عرض في الخارج ليس من الأمور العقلية المحضة^(٣) والاعتبارية الصرفة لأنه إضافة ما منسوبة^(٤) إلى ما هو إمكان وجوده^(٥)

(١) ان قلت لا يلزم من نفى الامتناع والوجوب الا الامكان الذاتي وحامله الماهية فلا يعرجنا الى المادة .

قلت الامكان الاستعدادي الذي حامله المادة انما لزم من القبلية الزمانية التي لانجامع البعدية لامن مجرد نفى الامتناع والوجوب . على ان المراد نفيها من المادة السابقة و اثبات الامكان فيها والماهية لاسبق زمني لها على وجودها - سره .

(٢) و ايضاً يلزم تقدم الشيء على نفسه لان قدرة الفاعل على شيء يتوقف على امكانه لعدم القدرة على المستنح وبالعجلة هذا القول لدفع وهم كلامي بنشام به لولم يدفع حاجة الكائن الى المادة السابقة اذ لا يحتاج عند ذلك الى موضوع سوى الفاعل و خلاصة الدفع الذي ذكره ان امكان الشيء صفة ذلك الشيء المنفعل و القدرة صفة الفاعل و هذا نظير قول من يصحح الصفة في تفسير قدرة واجب الوجود بالذات الذي هو واجب الوجود من جميع الجهات بان الصفة هي الامكان معتبرة في جانب المفعول و هو العالم فيدفع ذلك العذر هناك . ايضاً بان تفسير صفة الفاعل بصفة المفعول غير صحيح لقدرة الواجب تمنى صدور الفعل عنه مسبوقاً بالعلم والشيء - سره .

(٣) اي بخلاف الامكان الذاتي فانه مركب من السلبين و السلب محض و موصوفه الماهية المطلقة التي هي اعتبارية محض لهذا الاعتبار اتفاقاً - سره .

(٤) ولا تصاف هذا الامكان بالشدة و الضعف المستقرب لقرب الممكن من التحقق وعدمه ، وهذا شأن الأمور الخارجية دون الاعتبارات العقلية - ط مظهر .

(٥) اي الاستعدله و بهذا الاعتبار امكان استعدادي واما باعتبار نفس المادة والموضوع و التعلق فهو استعداد لامكان استعدادي فالإضافة معتبرة في هذا الامكان - سره .

فيكون الاضافة مقومة له ، و ليس إمكان الوجود المطلق ^(١) جوهرأ ولا عرضأ غير نفس الاضافة ، و لو كان الإمكان جوهرأ لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الاضافة ، و لو كان كذلك لكان قائم الوجود بذاته لا منشأ لا مكانه ، و كذا لو كان عرضأ قارأ ، ^(٢) فقد علم أنه ليس لإمكان الوجود مطلقاً وجود في الخارج ثم يمرض له الاضافة من خارج بل الموجود من إمكان الوجود هو الإمكانيات المخصوصة حتى يكون مضافاً مشهورياً ^(٣) لا حقيقياً فهي أعراض لموضوعات ، و الاضافة مقومة لا يمكن وجود كذا ، و الجوهر لا يقومه العرض فهو عرض ^(٤) فيجب أن يكون موجوداً في

(١) المراد بالوجود المطلق هنا الوجود الذي هو محمول الهلية البسيطة والوجود البعيد محمول الهلية المركبة كالكتابة ونحوها لزيد والاطلاق بالنسبة الى الصور والعرض والنفس - سره .

(٢) اى يكون الاستعداد حينئذ ممكنأ لا امكانأ وليس التشبيه في القيام بالذات و هو ظاهر و اما قال لا منشأ ولم يقل لا امكانأ لان الاستعداد منشأ وراسم للامكان لانفسه كما عرفت انه مضاف الى السند له امكان له فما هو الامكان ليس الا الاضافة و لهذا قال انه مضاف حقيقى لاشهورى و الانفلس الاستعداد مما يمرض له الاضافة فهو مضاف مشهورى و كيفية ، و اراد بالقار العرض التامل المتقرر في العمل لا ما يقابل المتجدد . ثم المراد ان الامكان الاستعدادى بيا هو مأخوذ في قوامه الاضافة ليس عرضأ متقررأ و لا ينافى ان يكون بيا هو ملزوم الاضافة عرضأ متقررأ و مضافاً مشهورياً و سيرورته ممكنأ لا امكانأ ممنوع بل يكون امكانأ لما بعده لا بالنسبة الى ما قبله و التسلسل تعاقبى مجوز كما سيأتى عند قوله « و مما يجب ان يعلم ان الامكان الخ » كيف و هو امر يقبل الشدة والقرب و البعد و هذا دليل الوجود - سره .

(٣) و ذلك لان الامكان الاستعدادى نفس الاضافة لما عرفت من الفرق بينه وبين الاستعداد نفسه ، و قيد الاطلاق ليشمل النفس والعرض والصورة جميعاً - سره .

(٤) متعلق بما قبل كلمة بل - سره .

(٥) و محصله ان هذا الامكان هيئة في الموضوع تربطه بالممكن اذا عظمها العقل وجدها نسبة متكررة قائمة بطرفين هما الموضوع و الممكن فالذى يقوم بالموضوع هو امكان ان يصير هو الممكن الاتى وجوده والذى يقوم بالممكن هو امكان ان يوجد في

موضوع ، فلنسم هذا الامكان قوة الوجود ^(١) و حامله موضوعاً ومادة و هيولى باعتبارات ؛ فهذا الامكان أمر وجودي و إن صحبه العدم ، و هو عام عموم التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي إمكانات مجعولة الأسمي يعبر عنها بامكان وجود كذا و كذا ؛ فإذن كل حادث قد سبقه المادة - والمادة هي سبب من أسباب الحدوث - و حيث يكون حدوث و كونه و فساد يجب أن يكون الهيولى للكائن و الفاسد واحدة و إلا لكان يلزم حدوث الهيولى رأساً و هذا محال لأنه يلزم أن يكون الهيولى الحادثة يسبقها إمكان الوجود فيكون لا مكانها هيولى أخرى فيتسلسل ^(٢) وهذا محال إلا على وجه سنقف عليه ^(٣) من تجددها مع تجدد الصورة على الاتصال . و اعلم أن موضوع الامكان يجب أن يكون مبدعاً و إلا يسبقه موضوع آخر و كذلك إلى ما لا نهاية له لأنه منى فرض كذلك يلزم أن يسبق للإمكان إمكان . و مما يجب أيضاً أن يعلم أن الامكان الذي يعدم مع الفعل فله سبب ولا محالة يكون حادثاً ، و يسبقه لا محالة إمكان آخر سبقاً زمانياً إلى لا نهاية ، ثم الهيولى و كذا كل مادة بما هي مادة لها قوة أن يصير بالفعل شيئاً لا على أن يوجد ، و إمكان الصورة

✽ الموضوع - ط مد .

(١) وعلى هذا يكون نسبة هذه الهيئة الاستعدادية بانها وجود للشيء بالقوة فى مقابل وجوده بالفعل انما هو بنوع من التجوز ، و يكون ايضاً معنى انقسام الوجود المطلق الى ما بالفعل وما بالقوة ان الوجود اما قائم بذاته لا نسبة له الى شىء ، و اما هيئة استعدادية لها نسبة الى موجود من شأنه ان يوجد لموضوع هذه الهيئة . فافهم ذلك - ط مد .

(٢) و ايضاً بالهيولى الباقية فى الاحوال يصح ان يقول هذا الكائن ذاك الفاسد او بالعكس لان صورة لا تنقلب الى صورة و احدهما غير الاخرى و هيولاهما مشتركة فاذا لم تبق الهيولى ايضاً لم يصح ذلك . ثم ان قيل هذا التسلسل تعاقبى ليس محالاً عندهم لان سبق هذا الامكان سبق زمانى . قلت الامكان الاستعدادى و ان كان سابقاً بالزمان الا ان حامله يجتمع مع الشيء الحادث - س و ه .

(٣) يشير الى ماسيجيء فى الكلام على الحركة الجوهرية ان المادة متعددة مع الصورة تابعة لها فى الحدوث و التجدد - ط مد .

هو أن يوجد لاعلى أن يصير بالفعل شيئاً فإنها هي فعل ؛ فنقول : إن إمكان وجود الصورة صفة موجودة في هيولائها إذا عقلت تلك الصفة عقلت إنها إمكان وجود الصورة ، مثال ذلك سعة الحوض فإنها صفة للحوض فإذا أحضره الذهن وأحضر قدر ما يسعه من الماء كانت إمكان وجود الماء و كذا صحن الدار صفة الدار فإذا عقل وعقل ما يسعه من الرجال كان إمكان وجودهم . فبهذا ينحل شبهة من يقول^(١)

(١) معمله ان ملاك الشبه هو دوران النسبة بين الموجود والممدوم ولاخير فيه فان هذا الدوران في المضاف انما هو في العقل فقد قيل ان المضاف ماهية اذا عقلت عقلت بالقياس الى ماهية اخرى معقولة بالقياس اليها أو ماهية اذا عقلت عقلت مع ماهية اخرى معقولة معها فدوران النسبة وتكررها انما هو في العقل و ان كانت نفس الاضافة التي لها هذه الماهية في الخارج فلا مانع من اضافة الموجود بنحو الى الممدوم كاضافة الهيولى الموجودة بنحو الى الصورة الممدومة بمد .

و الحق ان الاشكال غير ناش من تكرار النسبة الاضافية بين الموجود والممدوم حتى يندفع بانه في مرحلة ماهية المضاف بل من حيث ان هذه النسبة الموجودة خارجاً القائمة بالمادة نوع قيام لها رابط قائم بطرفين ، ولا معنى لتعقق الوجود الرابط بين موجود وممدوم ولذا كان من الواجب اجتماع طرفي الوجود الرابط في الطرف الذي تحقق هو فيه من ذهن او خارج او حقيقة او اعتنا كما تقدمت الاشارة اليه في بحث الوجود الرابط في أوائل الكتاب فلا معنى لوجود هذه النسبة المسماة بالامكان والقوة بين المادة الموجودة والصورة الممدومة بمد حتى اذا وجدت الصورة انضمت النسبة .

و الاولى ان يقال في تقرير البرهان ان كل حادث زمني يتبدل اليه امر آخر سواء كان من الصور او الاعراض كالنار التي يتبدل اليها الهواء ، و الهواء الذي يتبدل اليه الماء والكيفيات ، و المقادير التي توجد في الاجسام بمد ما لم تكن فله إمكان في المحل الذي يتبدل اليه و هو امر وجودي قائم بالمحل يربطه بالحادث المترقب و اذ كان بذاته رابطاً للاول بالثاني و ليس هو نفس الاول بل أمراً قائماً به يربطه بالثاني فهو وجود رابط ، و اذ كان الثاني غير موجود مع الاول وقيام الرابط بهما معاً يقتضى بوجودهما مما في ظرف تحقق الرابط للثاني وجود مع الاول لا يترتب عليه جميع آثار الثاني و هو قبل وجود الثاني الذي يترتب عليه جميع آثاره بالفعل ، و هذا هو السر في اجتماع هذين

إن الموجود كيف يكون مضافاً إلى المعلوم؛ فإن حد المضاف كون الشيء بحيث إذا عقل عقل معه انضاف إليه ، وإن قيل إن سعة الحوض و صحن الدار كل منهما

الذي نسب به بالامكان مع الاول الذي هو فعلية مباينة بل اتحاده معه وجوداً من غير أن يؤدي ذلك الى التداخل بين المتباينين لكونه وجوداً لا يترتب عليه الاثار لان التداخل بين المتباينين انما هو في مرتبتها و هو السر ايضاً في زوال الامكان والقوة مع تحقق الفعلية فانما هو من باب اندماج مرتبة مع عدم ترتيب الاثار في مرتبة ترتيبها لامن باب انتفاء شيء من اصله عند ثبوت آخر ، وبذلك يظهر ان العامل لهذا الامكان ليس هو الصورة الاولى بل جوهر آخر معه متعدد به يعمل الامكان و يتعد مع الصورة الثانية لكان التبدل القاضى بوجود امر مشترك بين التبدل والتبدل اليه واذ كانت الصورة الاولى حاله في سبق الامكان حال الصورة الثانية في سبق امكانها عليها فهذا الجوهر المتعدد مع الثانية العامل لامكانها هو بعينه حامل لامكان الاول قبلها ومتعدد بها كذلك ، وهكذا الحال بالنسبة الى الصورة التي قبلها فهناك جوهر واحد مستمر يتعاقب عليها الامكانيات و الصور و هو متعدد مع كل صورة عند فعليتها و مع امكانها قبل فعليتها عند فعلية الصورة السابقة وهو الذي نسب به بالمادة .

فهناك مادة مستمرة الوجود يتعاقب الصور عليها تعمل في نفسها امكان جميع الصور و تعمل قبل كل صورة امكانها الخاص بها و يتبدل الامكان الى الفعلية بفعلية الصورة و تعاقب الصور على نحو الاتصال لا بحسب الغرض العقلي ولو كان هناك انقطاع خارجي لبطلت المادة ببطلان الصورة الاولى و بطل بذلك معنى التبدل و النسب الموجودة بين السابق و اللاحق .

و بذلك ينطبق حد الحركة على حال الصور في تعاقبها على المادة و يعود حقيقة كل صورة الى قطعة من امتداد هذه الحركة و هذه هي الحركة الجوهرية التي تتحرك بها المادة في صورها فافهم ذلك . و يظهر به ان وجود الشيء بالقوة مرتبة من وجوده لا يترتب عليه جميع آثاره التي تترتب على وجوده بالفعل و ان القوة وجود له حقيقة كالفعل و بذلك يستقيم انقسام الموجود مطلقاً الى ما بالقوة و ما بالفعل من غير ان يعود الى تقسيم الوجودية العامة الامكان الاستعدادي ومطلق الفعلية التي غيره . و يظهر به ايضاً ان مقارنة المادة الصورة اتحادية لا انضمامية ، وان نسبة المادة الى الاستعداد الذي هو

معنى وجودي و القوة معنى عديمي ^(١) كان كل منهما بالقياس إلى مايسعه و هو الماء مثلاً لا إلى الوجود هو معنى عديمياً ، والقوة التي هي بالإطلاق معنى عديمي هي ما يكون بالقياس إلى الوجود مطلقاً .

تنبه إن بعض الحوادث ^(٢) يكون إمكان وجوده بأن يكون موجوداً في المادة ، و بعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها ؛ فالأول كالصور الجسمية و الثانية كالنفوس الإنسانية ليس وجودها في المادة ولكن مع المادة كما ستعلم في علم النفس ، و المادة هي المرجحة لوجود النفس على عدمها إذ كل ما هو ممكن الوجود فقوته على الوجود والعدم سواء ؛ فيجب أن يكون له سبب مرجح يميله إلى أحد الطرفين ، لأن الواهب جواد يكفيه أقل مرجح يخرج الشيء عن الحد المشترك بين الوجود والعدم ؛ فتبين لك إن المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لا غير إذ المادة يحتاج إليها الوجهين : أحدهما لأن يقوم بها الموجود عنها وهذا ليس للنفس النطقية . والثاني لأن يرجح وجود الشيء على عدمه ، والمحتاج إليها من المادة في النفس هو هذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لأن يحمل إمكان الوجود ليرجح وجود

توجه إمكان استمداد نسبة الجسم الطبيعي إلى الجسم التعليلي فإمكان صورة كذا تبين للمادة المبهمة كما إن الجسم التعليلي تبين الجسم الطبيعي المبهم ، و لهذا البيان نتائج و فروع كثيرة أخرى سنعرض لبعضها انشاء الله تعالى فيما يناسبه من المورد - ط مد .

(١) هذا جواب للشرط بمعنى كونهما وجوديين لا بنافي كونهما قوة إذ المستند له امر مخصوص كالماء والقوة التي هي صرف القوة ، ومعنى عدم مطلقاً ما كان قوة على الوجود مطلقاً كما في الباهية - سر .

(٢) بشر (د) إلى أن حكم المسبوبة بالمادة في النفوس الإنسانية المتعلقة بالمادة تعلق التدبير و إن لم تكن متعلقة في المادة كالصور النوعية المادية فالبرهان السابق جار في النفوس كجبرانه في الصور، هذا على قول الشافين بتجرد النفوس الإنسانية في أول وجودها ، و اما على قوله د من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء فالامر أوضح وكذلك يجري البرهان في النفوس غير الإنسانية سواء قبل باديثها او بتجردها وكذا في الاعراض المادية كما لا يخفى - ط مد ظله .

ممكن الوجود على عدمه ، ثم هذا الأمر الممكن هو صورة فبان في بعض الصور إنها توجد فيها فيحتاج إليها لمعينين أحدهما المحدث و ثانيهما لأن يتقوم بها وجود الصورة ، و أما النفس الانسانية فانما يحتاج إليها للمحدث ، و زيادة التحقيق في هذا المعنى و حل الشبهة في سببية المادة للنفس مما سذكره في باب بيان بقائها بعد الموت . و اعلم أن المعارق المحض لا يمكن له بحسب الواقع وإلا لكان لوجوده حامل و إنما إمكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظة ماهية كلية له فيجد نسبتها إلى الوجود بالإمكان كما مر .

فصل (١٧)

في ان الفعل مقدم على القوة

إن الفصول الماضية أو همت إن القوة متقدمة على الفعل مطلقاً و هذا مذهب أكثر الناس و جلهم حيث زعموا إن المادة قبل الصورة و الجنس قبل الفصل ، و لا نظام العالم قبل نظامه ، و ماهية الممكن قبله وجوده و ليس الأمر كذلك ^(١) .
والشيخ حكى في الشفاء مذاهب أقوام زعموا إن القوة قبل الفعل ، و هم تفرقوا في هذا فرقاً و تحزبوا أحزاباً .

فمنهم من جعل للهوى وجوداً قبل الصورة ثم ^(٢) ألبسها الفاعل كسوة الصورة

(١) فان سبق المادة الجنس باطل و العلية كما نقل عن الامام من علية الجنس بما هو جسم للحركات المخصوصة أو المبادئ المخصوصة - س و .

(٢) ان أرادوا القبيلة الزمانية للهوى أو الظلمة و الهابة و الغلاء ما هي مأولة الى الهوى فهي باطلة فانها مستلزمة للهوى المجردة عن الصورة بأجدها و هذا باطل ، و في قوة القول بامساك الله تعالى عن الوجود و انقطاع الفيض و اقول النور و حدوث التكلم و غير ذلك من المعذورات ، و ان أرادوا القبيلة الذاتية الوجودية كما نقل فهو أيضاً باطل لان الامر بالمعكس كما علمت من فناء الجنس في الفصل و المادة في الصورة

إِثْمًا ابتداءً أولداع دعاه إليه كما ظنّه بعض عامة القدماء فقال إن شيئاً كالنفس وقع له فلة إن اشتغل بتدبير الهيولى و تصويرها فلم يحسن التدبير و التصوير فتدار كها الباري فأحسن تصويرها .

و منهم من قال : إن هذه الأشياء كانت في الأزل تتحرك بطباعها حركة غير منتظمة فأعانها الباري طبيعتها فأخرجها من لانظام إلى نظام .

و منهم من قال : إن القديم هو الظلمة أو الهاوية أو خلاه غير متناه لم يزل ساكناً ثم حرك .

و منهم من قال : بالخليط الذي يقول به أنكساغورس^(١) و ذلك لأنهم قالوا إن القوة قبل الفعل كما في البزور و النطف و في جميع ما يصنع .

فنقول : إن الحال في الأمور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المنى و الإنسان من أن للقوة المخصوصة تقدماً على الفعل بالزمان و التقدم بالزمان غير مستدبه ، ثم القوة مطلقاً متأخرة عن الفعل بوجود التقدم فانها لا تقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر تقوم به ، و ذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل فانه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعداً لشيء فان ما ليس موجوداً مطلقاً ليس ممكناً أن يقبل شيئاً ، ثم إن في الوجود أشياء بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوة أصلاً كالأول تعالى والعقول

والمهابة في الوجود ، و أن أراها القبلة بالرتبة العقلية فلا بأس بها اذا جعل الجنس الأقصى الطبيعي و الهيولى الأولى مبدءاً معدوداً في السلسلة الطولية المصنوعة؛ فيكون إشارة الى التغيرات الاستكمالية بالنظام و الترتيب من الاخص الى الاشرف الى أن ينتهي الى الفناء المحض و الانهيار في سطوع نور الانوار ، وقد نقل ان العالم كان أولاً مظلماً ثم قاعاً صافياً ثم اجاماً ثم مملوئاً من الضفادع ثم من الانراس ثم من بنى الجان ثم من بنى آدم فتعظن - س ر ه .

(١) ذكر هذا هنا مع أن ظاهر هذا القول ينفي القوة و الانقلاب و الاستعالة اذ كل شيء في كل شيء بالفعل هنده و لها كون و بروز بمناسبة سبق الانظام على النظام - س ر ه .

الفعالة ، ثم القوة تحتاج إلى فعل يخرجها إلى الفعل و ليس ذلك الفعل مما يحدث فإنه يحتاج إلى مخرج آخر و ينتهي لا محالة إلى موجود بالفعل ليس بمحدث كما بين في تنافي العلل . و أيضاً فإن الفعل يتصور بذاته و القوة يحتاج تصورهما إلى تصور الفعل . و أيضاً فإن الفعل قبل القوة بالشرف و الكمال كيف و الفعل كمال و القوة نقص ، و كل قوة على فعل^(١) فذلك الفعل كما لها ، و الخير في كل شيء إنما هو مع الكون بالفعل و حيث يكون الشرف هناك ما بالقوة ، و الشيء لا يكون من كل وجه شراً و إلاً لكان معدوماً ، و كل شيء من حيث هو موجود ليس بشر و إنما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجبل أو لأنه يوجب في غيره عدما كالظلم ؛ فالقوة لأن لها في الخارج ضرباً من الكون يتقوم ماهيتها بالوجود إذ الوجود كما علمت^(٢) مقدم على الماهية تقدماً بالحقيقة فالقوة بما هي قوة لها تحصل بالفعل عقلاً فقديان إن الفعل مقدم على القوة تقدماً بالعلية و بالطبع و بالشرف و بالزمان^(٣) و بالحقيقة كما أومأنا إليه .

(١) هذا الكلام لو أجرى على الحقيقة كن مؤيداً لما قدمناه ان القوة مرتبة ضعيفة من الفعل لا يترتب عليها آثاره ، و أما مع النقص عن ذلك فلا معنى لجعل صورة جوهرية كمالاً (كيفية استمدادية قائمة بالمادة تبطل بحدوث الصورة اللاحقة - ط مد .

(٢) الادلى و الوجود بعنف كلمة اذ و المقصود بيان التقدم بالحقيقة بان القوة ليست عدماً بل لها ضرب من الوجود و الوجود متقدم بالحقيقة على الماهيات و من جعلها ماهية القوة و وجودها فعل ؛ فالفعل أى وجود القوة متقدم بالحقيقة على القوة أى ماهيتها ، و أما بيانه بان ما بالفعل و هو الوجود مطلقاً متقدم بالحقيقة على ما بالقوة و هو الماهية مطلقاً فيترجى لان الكلام فى القوة الاستمدادية لا الامكان الدائى - س ر ه .

(٣) المستبطل كذلك من فعوى كلامه فانه اذا نظرنا نظراً جزئياً فكما ان للقوة الجزئية فى الرمانيات تقدماً على فعل جزئى كذلك لفعل جزئى آخر تقدم على تلك القوة فيها بل داخل فى اطلاق قوله قدس سره فانها لا تقوم بذاتها بل تحتاج الى جوهر تقوم به الخ . فان ذلك البيان لمطلق تقدم الفعل على القوة و بعد ما اطلق البيان خصص ببيانات اخرى بكل من اقسام التقدم - س ر ه .

وهم و التدافع فإن قلت : إن القوة في بعض المواضع خير من الفعل ، والفعل شر من القوة فإن القوة على الشر خير من الفعل الذي بازائه والكون بالفعل شرٌّ أشر من الكون بالقوة شرّاً كما إن الكون بالفعل خير أخير من الكون بالقوة خيراً إذ لا يكون الشرير شريراً بقوة الشر فيه بل بملكة الشر . قلنا : صدقت ولكن هذا أمر عارض بالقياس فقوة الشر بما هو قوة والقوة عدم ما فهم شرٌّ كما إن الفعل الذي بازائها كالظلم والمرض وأشباههما من حيث هو بالفعل والفعل وجود خير لكن الفعل من حيث يؤدي إلى عدم ما عرض له إنه شرٌّ فالقوة على ذلك الفعل من جهة أنها عدم أمر يؤدي وجوده إلى عدم شيء آخر كانت خيراً من فعله ، حيث إن عدم العدم يلزمه وجود ؛ فجهة الخيرية في القوة على الشر رجعت أيضاً إلى الفعل كما إن جهة الشرية في فعل الشر رجعت إلى القوة .

فصل (١٨)

في تحقيق موضوع الحركة و ان موضوعها هل الجسم أم غيره

لما علمت أن الحركة حالة سيالة لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض يلزمها أمر متعل تدريجي قطعي لا وجود له على وصف الحضور والجمعية إلا في الوهم يجب أن يكون شيء ثابت بوجه حتى يمرض له الحركة ؛ فإما أن يكون هذا الثابت أمراً بالقوة أو أمراً بالفعل ، ومحال أن يكون بالقوة ^(١) إذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشيء أصلاً لا بالقوة ولا بالفعل فبقي أن يكون موضوعها أمراً ثابتاً

(١) ان قلت : الموضوع في الحركة الجوهرية هو الهولي بل في الكمية أيضاً .

قلت : أولاً هذه المذكورات على منهب القوم كما سبصرح ، و ثانياً ان الهولي بصورة ماموضوعة للحركة في الصورة المينة كما انها بقدر ماتتحرك في المقادير المضمومة - س ر .

بالفعل ، و ذلك إما أن يكون بالفعل من كل وجه أولاً يكون كذلك ؛ والأول محال
 إذاً الذي يكون بالفعل من كل الوجوه يكون مفارقاً لاعلاقة بينه و بين المادة أصلاً ،
 و كل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجاً من القوة إلى الفعل فلا معنى لكونه
 متحركاً إذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالا مكن العام ، فكل ما هو بالفعل
 من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة ، و بعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة
 ففيه ما بالقوة إذ كل طالب للحركة يطلب شيئاً لم يحصل له بعد فلا يصح أن يكون
 المجرد عن المادة يطلب بالحركة أمراً . وأيضاً الحركة أمر طار على الشيء المتحرك
 و يجب أن يكون في الشيء الذي يطر له شيء معنى ما بالقوة فيجب فيما يفرض له
 الحركة معنى ما بالقوة ، والمفارق بري ، من ذلك فموضوع الحركة يلزمه أن يكون
 جوهرأ مركب الهوية مما بالقوة و مما بالفعل جميعاً و هذا هو الجسم .

و اعلم أنه لا يجوز أن يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانية
 لوجوه من البيان :

الأول لأن الحركة عرض بل أضعف الأعراض لأنها متحركة كية الشيء ، بالمعنى
 النسبي لا مابه يتحرك الشيء ، فلا يصح أن يكون صورة لموجود جوهرى ولا يتحصل
 الشيء بما هو أنقص وجوداً منه .

و الثاني لأنك علمت أن موضوعها الجسم بالفعل ، ولا يصح أن يوجد جسم
 عام مبهم إلا في العقل ^(١) بل الموجود من الجسم ما قد تحصل نوعاً خاصاً .

والثالث لأن ^(٢) الحركة لا توجد أنواعها بالفعل مستقرة وما لا يوجد بالفعل

(١) بل يوجد في الخارج أيضاً ولكن مرتباً لا مكاناً للصور النوعية ، وحاصل الوجه
 الثاني ان الحركة لو كانت صورة منوعة قامت مقام الطبائع المنوعة و معلوم أن الجسم
 السطاق لا وجود له مكاناً للطبائع فكذلك بالنسبة الى الحركة حينئذ فكيف يكون الجسم
 موضوعاً لها حينئذ فوجب تنوع الجسم قبل الحركة - س ر ه .

(٢) هذا نظير الاول بناءه على أن العرض لا يقوم الجوهر النوعي ولا يقسم الجوهر
 الجنسى و الثالث بناءه على أن ما بالقوة لا ينوع ما بالفعل - س ر ه .

لا ينوّع أمراً بالفعل .

والرابع إنّ الحركة لو كانت مقومة لنوع لعدم بالسكون ، ولعدم بعدم أجزاء . تلك الحركة فيكون النوع بالقوة فاحتاج إلى ثابت بالفعل فنبت إنّ الحركة تعرض للجسم بعد تقومه ، هذا غاية ما قيل في هذا المقام وستسمع كلاماً فيه تنوير القلب .

فصل (١٩)

في حكمة مشرقية

اعلم أنّ الحركة لمّا كانت متحرّكة كميّة الشيء ، لأنّها نفس التجدد والانقضاء فيجب أن يكون علّته القريبة أمراً غير ثابت بالذات وإلّا لم ينعدم أجزاء الحركة^(١) فلم تكن الحركة حركة و التجدد تجديداً بل سكوناً وقراراً ؛ فالفاعل المزوال لها أمر تكون الحركة لازمة له في الوجود بالذات ، و كلّ ما كانت الحركة من لوازم وجوده فله ماهية غير الحركة لكنّ الحركة لا تنفك عنه وجوداً ، و كلّ ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجى فلم يتخلل الجعل بينه و بين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجى فيكون وجود الحركة^(٢) من العوارض التحليلية لوجود فاعلها القريب ؛ فالفاعل القريب للحركة لابدّ أن يكون ثابت الماهية^(٣) منجدد

(١) البیان كما نرى مبنى على كون الحركة القطعية موجودة فى الخارج و الا امکان منه مستند الى أن الذى فى الخارج هو الحركة التوسطية وهى لثباتها واستمرارها یسكن أن تقوم بأمر ثابت نظیر ما ذکره فى ربط العادّ بالقديم - ط مد .

(٢) اى تجدد وجود الطبيعة من العوارض التحليلية اى اللوازم النیر المتأخرة فى الوجود عن وجود الطبيعة ، وهو الدراد بوجود فاعلها القريب لكن ضمیر فاعلها يعود الى الحركة المرضية التى هى من العوارض البفارة المتأخرة فى الوجود عن وجود مرضها ؛ فالكلام من باب الاستخدام و ذلك لان الحركة الجوهرية التى للطبيعة ذاتية لاتعمل . و قد صرح بانه لا يتخلل الجعل بین وجود الطبيعة و ذلك اللازم - س ر ه .

(٣) الدراد هنا وفيما بعد من ثبات الماهية ان ليس التجدد فى مرتبة الماهيات الطبائع لا أن الثبات فى المرتبة ليرد انها فى المرتبة لاثابتة ولا متجددة - س ر ه .

الوجود . وسنعلم أن العلة القريبة في كل نوع من الحركة ليست إلا الطبيعة ، وهي جوهر ينقوم به الجسم ويتحصل به نوعاً وهي ^(١) كمال أول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود ، فقد ثبت وتحقق من هذا إن كل جسم أمر متجدد الوجود شيئاً الهوية وإن كان ثابت الماهية ، وبهذا يفترق عن الحركة لأن معناها نفس التجدد والانقضاء ، وبهذا ثبت حدوث العالم الجسماني وجميع الجواهر الجسمانية وسائر أعراضها ^(٢) فلكية كانت أو عنصرية ، فما ذكر في الفصل السابق من أن موضوع الحركة لا بد وأن يكون أمراً ثابت الذات صحيح إذا عني بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية لأن موضوع التجدد يكون التجدد عارضاً له فهو بحسب ذاته وماهيته غير متجدد ، أو عني به موضوع ^(٣) الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو . وما ذكر أيضاً فيه من أن موضوع الحركة مركب من ما بالقوة وما بالفعل قول مجمل يحتاج إلى تفصيل ، وهو إن الموضوعية والعروض إن كانا

(١) فما ذكره في الفصل السابق ان الحركة لا تنوع جوهرأ جسانياً يصح في الحركات العرضية لا الجوهرية فان الصورة النوعية للباساط لما كانت الحركة من ذاتيات حيثيتها الوجودية وان لم تكن ذاتية لشيئية ماهيتها صح ان الحركة الجوهرية منوعة لها - س ر ه .

(٢) هذا وما سيجيء من قوله : أو عني به موضوع الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة والاستحالة والنمو بدلان على انه (ره) قائل بان جميع المقولات متحركة بحركة الجواهر الموضوع لها ، ولا يهذلك كون الحركات غير اللازمة التي في المقولات الاربعة : الابن والوضع والكم والكيف غير مستند الى محض طبيعة الجواهر المتحرك ، ولهذا المسئلة فروع عجيبة سنوضح لك بعضها كفايات هذه الحركات الاولية اللازمة ، و مسألة الحركة في الحركة و كون الحركات اللازمة غاية الحركات غير اللازمة ، و كون جميع الماديات في صراط التجدد - ط مد .

(٣) و لكن عني بالثبات ماهو بالإضافة الى أعراضه فان الجسم المتحرك في الابن أو الكيف مثلاً ليس منه متجداً مثلها كما ان سخونة النار ثابتة بالنسبة الى تجدد سخونة الماء التدريجية - س ر ه .

في الوجود كما في الحركات العارضة للجسم فحق أن موضوعها^(١) مركب في الخارج من أمر به يكون بالفعل موجوداً ثابتاً مستمراً في كل زمان الحركة ومن أمر يكون^(٢) بالقوة متحركاً لأن كل جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن ويزول عنه وهو هو بحاله وإن كان العروض بحسب التحليل العقلي^(٣) كما في اللوازم؛ فالقابل والفاعل هناك أمر واحد، والقوة والفعليّة جهة واحدة أي ما بالقوة عين ما بالفعل كل منهما متضمن للآخر، وكما إن ثبات الحركة عين تجدها وقوتها على الشيء، عين فعليّة القوة على ذلك الشيء، فكذلك حكم ثبات ما به الحركة وهي الطبيعة الكائنة في الأجسام فإنه عين تجدها الذاتي. وتحقيق هذا المقام إنه لما كانت حقيقة الهبولى هي القوة والاستعداد كما علمت وحقيقة الصورة الطبيعية لها الحدوث التجديدي كما سينكشف لك زياده الانكشاف فلمه يولى في كل أن صورة أخرى بالاستعداد، ولكل صورة هبولى أخرى^(٤) يلزمها بالاجتناب لما علمت أن الفعل مقدم على القوة، وتلك الهبولى أيضاً مستعدة لصورة أخرى غير الصورة التي توجبها بالاستعداد وهكذا لتقدم الصورة على المادة ذاتاً وتأخر هويتها الشخصية عنها زماناً؛ فلكل منهما تجدد ودوام بالأخرى لا على وجه الدور المستحيل كما

(١) مراده قدس سره بالموضوع هو الموصوف بالحركة وبالركب مجموع الموصوف والصفة، وبالثابت المستمر مع أنه لا ثابت عنده الجسم التوحي من جهة الوجود والاصل المحفوظ واتصال الحركة إذا الاتصال الوجداني مساوق للوحدة الشخصية ولما مر - س ر - .

(٢) أي يكون به الجسم بالقوة متحركاً - س ر - .

(٣) هذا في الحركة الجوهرية وتجدد الطبيعة وأراد بالاتعداد الاكتفاء بالقابل أي الموصوف لأن الذاتي لا يمل - س ر - .

(٤) لكن فرق بين الأخرى في الموضعين فإن الصورة الأخرى مغايرة بالذات للصورة الأولى بمقتضى كون الصورة ما فيه التجدد، وأما الهبولى الأخرى فمغايرتها للهبولى السابقة باعتبار مغايرة الاستعدادات وكذا ما به الاستعدادات لأن هبولى العناصر مشتركة وهي الباقية في التبدلات، ولأن موضوع الحركة لا بد من بقائها - س ر - .

يسنين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما ، و لنشابه الصور في الجسم البسيط ظن فيه صورة واحدة مستمرة لا على وجه التجدد و ليست كذلك بل هي واحدة بالحد و المعنى لا بالعدد الشخصى لأنها متجددة متعاقبة ^(١) في كل آن على نعت الاتصال لا بأن يكون امور متباينة متفاصلة ليلزم ما يلزم على أصحاب الجزء .

فصل (٢٠)

فى اثبات الطبيعة لكل متحرك و انها هي المبدء القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية او قسرية او ارادية

أما إذا كانت الأولى فظاهر إن فاعلها الطبيعة ، و أما إذا كانت قسرية فلأن القاسر العلة المعدة و المعد علة بالعرض و لذلك يزول القسر و الحركة غير منقطعة بعد . و أيضاً لا بد من انتهاء القواسر إلى الطبيعة أو الإرادة ، و أما إذا كانت إرادية فإن النفس إنما تحرك الجسم باستخدام الطبيعة ، و كثير من أولى البحث ^(٢) و إن زعموا إن النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة إلى الإرادة لكن التحقيق إن المبدء القريب لها بعد تحقق التخيل و الإرادة و الشوق هو القوة المحركة للعظمة و الاوتار و الرباطات ، و تلك القوة هي بعينها طبيعة تلك الأعضاء و الآلات جعلت طبيعة إياها لأنها منبعثة عن النفس على الأعضاء لتدبير البدن بواسطتها ، و نحن نتيقن بالوجدان فضلاً عن البرهان إن الأمر المميل للجسم و الصارف له من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة لا يكون إلا قوة فعلية قائمة به وهي المسمّاة بالطبيعة ؛ فالمبدء القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية قائمة بالجسم إذ الأعراض كلها

(١) و لازم ذلك ان هناك وجوداً مستمراً واحداً سيالاً ينتزع من حدوده المفروضة ماهيات عقلية كالانسان والحيوان والنبات ونحو ذلك - ط مد .

(٢) و المصنف قدس سره أيضاً يقول ان النفس هي الفاعلة لكل الافاعيل و المدركة لكل المدركات لكونها جسمانية العدوت روحانية البقاء و لها مراتب الا أن هؤلاء مبطل القوى و الطبائع بخلاف المصنف قدس سره - س ر .

تابعة للصورة المقومة و هي الطبيعة ، و لهذا عرفها الحكماء بانها مبدء أول لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض ، وقد برهنوا أيضاً على أن كل ما يقبل الميل من خارج ^(١) فلا بد و أن يكون فيه ميل طباعي فثبت إن مزاوّل الحركة مطلقاً لا يكون إلا طبيعة ، وقد علمت أن مباشر الحركة أمر سيال متجدد الهوية ، ولو لم يكن سيالاً متجدداً لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت ، و الحكماء كالشيخ الرئيس و غيره معترفون بأن الطبيعة ما لم يتغير لا يمكن أن تكون علّة الحركة إلا أنهم قالوا لا بد من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب و بعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية و كتجدد أحوال أخرى في الحركات القسرية و كتجدد الإزادات و الأشواق الجزئية المنبثقة عن النفس على حسب تجدد الدواعي الباعثة لها على الحركة .

أقول : ما ذكروه غير مجد في صحة ذلك فإن تجدد هذه الأحوال و تغيرها في آخر الأمر يذهبي لامحالة إلى الطبيعة لما قد عرفت من انتهاء القسر إلى الطبيعة ، و علمت أن النفس لا تكون مبدء الحركة إلا باستخدام الطبيعة فالتجديدات بأسرها منتبهة إلى الطبيعة معلولة لها فتجدد ما هي مبدء له يستدعي تجددها ألبتة .

فإن قيل : إنهم صحّحوا ^(٢) استناد التغير كالحركة إلى الثابت كالطبيعة على زعمهم بأن أثبتوا في كل حركة سلسلتين إحداها سلسلة أصل الحركة و الأخرى

(١) خرج الميل لانه مبدء ثان - س و .

(٢) الفرق بينه و بين سابقه غير غفى إذ في السابق جعل مراتب القرب و البعد علّة مطلقاً لمراتب الحركة و أما في الحديث السلسلتين فقد جعل كل شطر من إحدى السلسلتين علّة من وجه لشرط من الأخرى و مما لا له من وجه ، و الشارح المحقق لمقاصد الإشارات صحّح ذلك بان الطبيعة و ان كانت أمراً ثابتاً إلا أن الميل أمر يقبل الشدة و الضعف فهو برزخ بين الطبيعة و الحركة ، لكن ما ذكره قدس سره يرد على المحقق قدس سره من أن تجدد الميل أيضاً يستند إلى الطبيعة - س و .

سلسلة منتظمة من أحوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب وبعد من الغاية ، قالوا فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من إحدى السلسلتين علة لشرط من الأخرى و بالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم .

أقول : هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم فإن الكلام في العلة الموجبة للحركة لافي العلة المعدة لها ، ولا بد في كل معلول من علة مقتضية ففرض السلسلتين نعم العون على وجوداً موزعاً لا جزءاً الحركة العارضة للمادة المستعدة لها و كلامنا في العلة الموجبة لأصل الحركة فإن الحركة معلولة و كل معلول لا بد له من موجب لا يتفك ولا يآخر عنه زماناً ولو كان كل من السلسلتين علة للأخرى يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا مخلص عن هذا إلا بأن يدعى بأن الطبيعة جوهر سيال إنما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادة شأنها القوة والزوال وفاعل محض شأنه الإفاضة والإفضال فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر وينعدم من القابل ثم يجبره الفاعل بإيراد البدل على الاتصال . وأيضاً من راجع إلى وجدانه في حال السلسلتين معاً بجميع أجزائهما والاحالة أنهما جميعاً متأخرتان في وجودهما عن وجود الطبيعة علم أن الكلام في لحوقهما معاً بأمر ثابت عائد من رأس من أنهما من أين حصلنا بعد ما فرض الأصل ثابتاً والأعراض تابعة ، وهذا على قياس ما ذكر في البرهان المسمى بالوسط والطرفين على بطلان اللاتناهي في تسلسل العلل من أنه إذا كان جميع الآحاد ماسوي الطرف الأخير أو ^{١١} من غير أن يكون لها طرف أول فمن أين حصلت تلك السلسلة فهكذا نقول هاهنا إذا لم يكن هاهنا وجود أمر شأنه التجدد والانتضاء لذاته فمن أين حصلت المتجددات سواء كانت سلسلة واحدة أو سلاسل ، ومم حصل تجدد السلسلتين . على أن مراتب القرب والبعد التي فرضوها سلسلة أخرى هي ليست غير نفس الحركة فإن تجدد القرب والبعد ليس أمراً غير الحركة جعلاً وجوداً فقد وضح أن تجدد المتجددات مستند إلى أمر يكون حقيقته وذاته متبدلة سيالة في ذاتها وحقيقتها وهي الطبيعة لا غير لأن الجواهر العقلية هي فوق التغير والحدوث ، وكذا النفس من حيث ذاتها العقلية وأما من حيث تعلّقها بالجسم فهي عين الطبيعة كما

سيجي ، وأما الأعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصورية ، وأما نفس الحركة ^(١) فقد علمت أنه لا هوية لها إلا تجدد أمر و تغيره لا المتجدد فهي نفس نسبة التجدد لا الذي بها التجدد .



(١) أى الجوهرية وهى تجدد الطبيعة و انا حملنا على الجوهرية لان الحركة العرضية نفس المعلوم فلا يحتمل كونها علة لنفسها .

ان قيل : لم لا يجوز أن يقال التجدد ذاتي للحركة الوضعية والذاتي لا يطل كما اتقولون أنتم فى تجدد الطبيعة فلا يثبت تجدها .

قلت : ما بالعرض لا بد أن ينتهى الى ما بالذات والاعراض كلا تابعة محضة ومنها الحركة العرضية و التجدد العرضي بل هى أشد تبعية لكونها أضعف ، فكما ان الاعراض القام بعضها ببعض انتهت بالآخرة الى جوهر كذلك التجددات العرضية تنتهى بالآخرة الى جوهر هو الطبيعة لانها مبدء الصفات والاعراض والصور النوعية مبادئ الانوار اللواتي تختلف وقد عرفوا الطبيعة بالمبدء الاول للحركة و السكون الذاتيين .

ان قلت : ارادوا انها المبدأ لوجودها .

قلت : مبدء الوجود هو الله تعالى و هو الفاعل الالهى والطبيعيون لا يبنون بالفاعل المبدء الحركة و الفواعل المباشرة ليست الا القوى و الطبائع عندهم فلو كان التجدد ذاتياً للحركة العرضية وكان وجودها من الطبيعة كانت الطبيعة فاعلا الهياً ، و هذا باطل بل هى فاعل طبيعي و من البرهينات و المتفق عليها بل كاد ان يكون من البدهييات استناد الحركات الى الامر الداخلى المختص بنوع نوع من الجسم فنفس الحركات مستنده الى الطبيعة ، و الوجود أجل من الاستناد اليها بخلاف ما اذا كان التجدد ذاتياً للطبيعة ووجود الطبيعة من الله اذ لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى .

و أيضاً قسموا المحرك الى محرك هو مفيد نفس الحركة وهو الطبيعة والى محرك هو مفيد وجود الذات المتحركة و وجود الذات المتحركة و هو الفاعل المغاير وبالجملة يناقض راحلة الذاتية بياب الطبيعة ولدى فناء الجواهر - س و .

فصل (٢١)

في كيفية ربط المتغير بالثابت (١)

لقائل أن يقول: إذا كان وجود كل متجدد مسبقاً بوجود متجدد آخر يكون علمه تجدده فالكلام عائدي تجدد علمه وهكذا في تجدد علمه فبؤدي ذلك إما إلى التسلسل أو الدور أو إلى التغير في ذات المبدء الأول تعالى عن ذلك علواً كبيراً. لكننا نقول إن تجدد الشيء، إن لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج إلى مجدد وإن كان صفة ذاتية له ففي تجدده لا يحتاج إلى جاعل يجعله متجدداً بل إلى جاعل يجعل نفسه جاعلاً بسيطاً لا مركباً يتخلل بين مجعول ومجعول إليه ، ولا شك في وجود أمر حقيقته مستلزماً للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة والزمان ، ولكل شيء ثبات ما وفعلية ما وإنما الفائض من الجاعل نحو ثباته وفعليته ؛ فإذا كان ثبات شيء ثابت تجدده وفعليته فعلية قوته فلا محالة يكون الفائض من الأول عليه هذا النحو من الثبات والفعلية ، كما إن لكل شيء، نحواً من الوحدة وهي مساوقة للموجود وعينه فإذا كانت وحدته عين كثرة ما بالقوة أو بالفعل كانت الفائض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة بأحد الوجهين ، والذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة ، والذي فعليته عين القوة الهبولى ، والذي وحدته عين الأثرة بالفعل هو العدد ، والذي وحدته عين القوة الكثرة هو الجسم وما فيه . فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى المبدء الثابت ، وبما هي متجددة يرتبط إليها تجدد المتجددات وحدثت الحادثات كما إن الهبولى من حيث لها فعلية ما صدرت عن المبدء الفعال بانضمام الصورة إبداعاً ، ومن حيث أنها قوة وإمكان يستصح بها الحدوث والانقضاء والحدوث والفناء ، فهذان الجوهران بدئورهما وتجددهما الذاتيتين واسطتان للحدوث

(١) أى ربط الطبيعة المتجددة به فاللام للتغير للمبدء الذكري وإنما حملنا على ذلك لأن كيفية ربط المتغير مطلقاً بالثابت وربط العائد بالقديم قدمضى بالتفصيل - سره .

والزوال في الأمور الجسمانية وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث ، و ينحسم مادة الاشكال التي أعيت الفضلاء في دفعه .

فصل (٢٢)

في نسبة الحركة الى المقولات

إذا قلنا حركة في مقولة كذا احتمل وجوهاً أربعة : أحدها إن المقولة موضوع حقيقي لها ^(١) والثاني إن الموضوع وإن كان هو الجوهر ولكن بنوعه تلك المقولة . الثالث إن المقولة جنس لها . الرابع إن الجوهر يتبدل و يتغير من نوع تلك المقولة إلى نوع أو من صنف إلى صنف آخر تبديلاً و تغيراً على التدرج ، و الحق هو ^(٢) هذا القسم الأخير دون البواقي .

(١) لو ذهب وهم الى ذلك أو الى الثالث كان من استعمال كلمة « في » فان قولنا الحركة في الكيف من قبيل قولنا البياض في الحاج أو الانسان في الحيوان فان كل نوع تحت جنسه لكن لملك كنت مقروع السمع ان استعمال كلمة في المواضع مختلفة فان كون الشيء في السجل بنحو و في المكان بنحو آخر ، و في الزمان بطور و الزمان في الحركة بطور آخر ، و الحركة في الزمان بنهج آخر ، وهكذا الوجود في الناهية والماهية في الوجود وهو الله في السموات والارض وفس عليها س . د .

(٢) هو حق بمعنى انه ينتزع من مورد الحركة في كل آن مفروض نوع من انواع البقولة التي فيها الحركة او صنف او فرد آخر فان كانت الحركة في مقولة عرضية كان المتحرك الذي هو الجوهر متغيراً فيها بورد نوع بعد نوع مثلاً من البقولة عليه في كل آن و ان كانت الحركة في الجوهر كان المتحرك و الحركة واحداً فان هذه الحركة لكونها في الجوهر قائمة بنفسها اعني الحركة قائمة بنفسها اعني الجوهر فهو حركة و متحرك معاً . فان شئت قلت : ان الحركة و موضوعها في الجوهر واحد ، و ان شئت قلت : ان الحركة في الجوهر لا تحتاج الى موضوع ، فان الحركة في الجوهر نحو من الوجود الجوهرى ولا موضوع للجوهر ، وبالجمله معنى الحركة في مقولة الجوهر ان ينتزع من المورد في كل آن نوع خاص ، مثلاً من الجوهر غير ما ينتزع في الان الاخر . ط مد .

أما الأول فنقول : التسود ليس هو ان ذات السواد يشتد فان ذات السواد إن بقيت بعينها ولم يحدث فيها عفة فلم يشتد بل هي كما كانت، وإن حدثت فيه صفة زائدة وذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته ووصفاته غير ذاته^(١) وقد فرضنا التبدل في ذاته هذا خلف ، وإن لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد آخر وهذا ليس بحركة فعلم أن موضوع هذه الحركة محل السواد لانفسه ، والاشتداد يخرج من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف فله في كل نوع آخر أو صنف آخر ، وكذا الحركة في المقدار فإن الشيء إذا تزايد مقداره فأما أن يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة أولاً يكون فإن كان فالزيادة إما أن تداخله أو تنضم إليه من خارج ، الأول باطل لاستحالة التداخل ولأنه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان وكلامنا فيه ، والثاني أيضاً باطل لان ذلك كاتصال خط بخط مازاد شي، منهما ولا المجموع على ما كان أولاً^(٢) وإن كان المقدار الأول لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوع بل محله أعني الهولي فقط أو مع مقدار ماعلى العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متعاطمة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوة .

واعلم أن الإمام الرازي لما نظر في قولهم إن التسود يخرج سواداً من نوعه، زعم أن معناه أنه يخرج به إلى غير^(٣) السواد ، ولأنه جل ذلك قال في بعض تصانيفه إن

(١) وان كان الاصل والغوصيات كلها سوادات لزم اجتماع السطين والتركيب في

الاعراض مع انها بسائط خارجية - س ر ه .

(٢) بل لا يبقى المقدار حينئذ فيكون من الشق اللاحق وذلك الفصل والوصل في المقدار يعدمه فذلك الخط الوصول شخص آخر لم يبق الاول الا باعتبار الموضوع و الهولي فهي الموضوع لا المقدار الا ان يرد الاتصال مع مفصل - س ر ه .

(٣) والعال ان مرادهم من ان التسود يخرج السواد من نوعه ان السواد يطلق جنس وله عرض عريض فيخرج الموضوع من نوع منه الى نوعه الاخر وهكذا والكل سوادات .

ثم لا يخفى بطلان قول الامام من وجه آخر وهو ان التسود و اشتداد السواد لهما

اشتداد السواد يخرجه من نوعه ويكون للموضوع في كل آن كيفية بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السواد سواداً ، وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضاً ، والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفي ، والبياض كذلك والمتوسط كالممزج لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب إليه والحس لا يميز فيظن أنها نوع واحد انتهى ما ذكره . وقد صوّبه بقوله هذا كلفه حق* وصواب ، لكن يجب طرد القول به في الحركة المقدارية .

أقول : فساد مما لا يخفى على من له اطلاع على هذه المباحث ، ولست أدري أي حد من حدود السواد سواد عنده ^(١) و البواقى كلها غير سواد ، مع أن كل واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات و السكون وإذا لم يكن سواد فأي شيء كان .

ثم اعترض على قولهم : إن للمتحرّك في المقدار في كل آن مقداراً آخر بحيث لا يوجد مقدار واحد منهما في زمانين وإلا لم تكن الحركة فيه بأنّه يلزم عليهم القول بقنالي الآثان قال : والذي وجدنا في التعليقات جواباً عن ذلك من أن تلك الأنواع بالقوة . فيه نظر لأن الأنواع إن لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفية واحدة وجود في الخارج ؛ فالجسم لا يكون متحرّكاً بل يكون

كان معناه التوجه الى السواد الشديد كان الخروج خروجاً الى السواد لامتة الى غيره و الطرف الخفى الذى عنده سواد ينبغي ان يكون هو الحد الاخير من السواد لانه في غاية البعد عن البياض فهو السواد المضاد للبياض عنده فالخروج من غير نوعه الى نوعه لا بالعكس - س ر ه .

(١) مع ان الكل سواد ومع انه لا طرف حقيقى للسواد السبال كما علمت سابقاً ان الممتدات قارة كانت كالخط او غير قارة كالحركة والزمان لاجزء اول لها كان اولاً بشامه وكان اولاً حقيقياً او مادام صدق الممتد عليه يتجزى فالسواد المتجدد كالحركة لا جزء اخير له يكون طرفاً خفياً بل ينحل ما فرض جزءاً اخيراً له الى اجزاء فأي جزء بعد سواداً من ذلك الجزء ترجيع بلامرجع ثم ذلك الجزء من الجزء لا الى حد يقف كما حقق في موضعه و ينقل الكلام اليه - س ر ه .

ممكناً أن يتحرك وإن كانت موجودة بالفعل ، وقد دل الدليل على تخالفها بالنوع وإن كلاً منها لا يوجد في غير آن وهي متتالية لا يتخللها زمان يلزم ما ذكرناه ، والتي هذا شأنها كيف يقال إن وجودها بالقوة بل هذا الشك يستدعي حلاً أصفى وأشفى من هذا الكلام ^(١) و سيكون لنا إليه عود عن قريب انتهى أقول : إن الموجود من المواد مثلاً في أثناء الحركة أمر وحداني متوسط بين الحدود وذلك مستمر ، وله فرد زمني متصل تدريجي منطبق على زمان الحركة ، ولها أفراد آنية وجودها بالقوة القريبة من الفعل والوجود . قد علمت أنه متقدم على الماهية فهنا لمطلق

(١) هذا من طريقة هذا الامام و الاملا شك لاهل الحق . والدفع بوجود منها غير ما ذكر المصنف قدس سره و هو ان يقال الم يقره سمكم قول الحكماء ان الحركة امر بين صرافة القوة و معوضة الفعل فتختار كما قال الشيخ في التلخيص ان انواع ما فيه الحركة بالقوة لكن ليست بالذرة الصرفة كما في المبدء حيث لم يتحرك بعد حتى يقال فلا يكون ما فرض متحركاً متحركاً بل انما كانت بالقوة لانها متصلة ، ولان كل حد من حدودها يستعقب شيئاً كما مر ، ومنها انها بياهي ذوات مفاصل بالقوة و اما ذاتها من حيث ذاتها بالفعل ومنها ما ذكره المصنف قدس سره ان هاهنا فردين مبا في الحركة تلبس بهما بالفعل ، فعالية زمانية و لكن احدهما زمانية لاعلى وجه الانطباق على الزمان بل انية سيالة و الاخر زمانية على وجه الانطباق فالاول في الحركة الكيفية مثلاً كالسغونة البسيطة السبالة الواردة على الماء المسخن تدريجياً وهي بمنزلة الحركة التوسيطية وهي التوسط بين السغونات والثاني فيها السغونة المتصلة من المبدء الى المنتهى اى من السكون الى السكون وهي ايضاً بالفعل فعلية مترتبة من الامر الزماني وبحسبه و الافراد الانية التي التزم انها بالقوة و ان ارجع القوة و الفعل الى الجمع و التفصيل هي الافراد التي هي معيار التبدل او كل فرد في آن مغاير لفرد في آن آخر وهما افراد اخرى ايضاً بالقوة و هي ابعاض ذلك الفرد المتصل بعد فرض القسمة فيه الواقع بين كل آئين و منها ان المفاهيم المنزعة التي في المواضع الاخرى و قد وجدت هناك بوجودات منفردة هنا بالقوة اذ بحسب مراتب الضعف و الشدة و الاشدية و مراتب كل مرتبة منها يمكن ان ينتزع منها مفاهيم مجهولة الفصول والتعينات وهذا معنى ما قال ان الوجود مقدم على الماهية - س و .

السواد وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث يصح أن ينتزع العقل منه في كل آن نوعاً آخر من السوادات الموجودة بوجودات متميزة آنية ، ولافساد في ذلك بل هذا الوجود المسواد أقوى من الوجودات الآنية حيث يكون مصداقاً لأنواع كثيرة ، و هذا كما إن وجود الحيوان أقوى من وجود النبات لأنه مع وحدته يكون مصداقاً لجميع المعاني الموجودة في النبات والموجودة فيه التي كل منها يوجد على حدة في موضوع آخر ، وهكذا حكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه كل ما يوجد في السوادات الضعيفة من المعاني بالقوة ، وكذا المقدار العظيم هذا حكمه ومعنى بالقوة وبالفعل هاهنا يرجع إلى الجمع والتفصيل . ثم إن الحل الذي اعتمد عليه في هذا المقام إن للسواد في اشتداده تبدلات دفعية للموضوع كل منها يبقى زمناً قليلاً لا يدرك بالحس بقاؤه لصغر زمانه فيظن أن له في كل آن فرداً آخر ، وهكذا في الكم وبالجمله لابدّ عنده من القول بنفي الحركة بالحقيقة في هاتين المقولتين .^(١)

أقول : وهذا ممّا لا فائدة فيه لدفع الإشكال المذكور لأن مثله يرد على وقوع الحركة في الآين وفي الوضع أيضاً إلا^(٢) أن يرتكب فيه وجود الطفرة التي يكذبها

(١) لانه اراد الامام ان لا يلزم عليه تنافي الاثنين اثبت بينهما زمناً بقاء الفرد الزماني مما فيه الحركة فوق حينئذ في نفي الحركة اذ حين تلبس الموضوع بالفرد لاحتكاك اذلا تبدل في ذلك الزمان لما فيه الحركة ولا فيما بين الزمان لان الخروج فيه دفعي والحركة هي الخروج تدريجياً ولا بد أن يكون متصلاً بلا تغلغل سكون - س ر .

(٢) بيان لزومها ان للممكن حينئذ ابن زمناً ثم يتبدل ذلك النوع او الصنف الى آخر تلبت فيه زمناً أيضاً وبين الزمانين آن تحقيقاً لمعنى التبدل اذ في ذلك الان انتهى ذلك الابن وابتهه هذا الابن والمكان وهو البعد متصل واحد ولم يواف الممكن في الان ذلك الجزء من المكان اذ لا بين بين ذينك الاثنين اى لانسبة له الى المكان لان الابن هو الهيئة الملزومة للنسبة الى المكان واذلا ابن فلانسبة فلا مواماة فلزم الطفرة ، وأيضاً لما كان الجزء الذي لا يتجزى باطلا في اى متصل كان تحقق بين كل ابن وابن غير متناهية فلو انتقل من ابن الى دفعة لطفرة عنها اذلا يتمكن طيها الا على الاتصال الزماني - س ر .

الحس أيضاً فالمصير إلى ما ذكرناه فقد ظهر بطلان القسم الأول .
وأما بطلان القسم الثاني فهو أيضاً يعلم بما ذكرناه إذ الميجز كون شيء موضوعاً
لعارض لم يجز كونه واسطة في العروض إلا أن يعنى بكونه واسطة معنى آخر ، وهو
كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحدة ما أي وحدة كانت واسطة بينها وبين الموضوع كما
ذكر في الحركة المقدارية .

وأما القسم الثالث وهو كون المقولة جنساً لهذا فقد ذهب إليه بعض فرموا
بأن الأين منه قار ومنه غير قار وهو الحركة المكانية ، والكيف منه قار ومنه سيال
وهو الاستحالة ، والكيف منه قار ومنه سيال وهو النمو والذبول فالسيال من كل جنس
هو الحركة ، وهذا غير صحيح بل الحق إن الحركة تتجدد الأمر لا الأمر المتجدد
كما إن السكون قرار الشيء لا الشيء القار ؛ لكن هاهنا شيء وهو أن ثبوت الحركة
للفرد المتجدد السيال ليس كمعرض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا بما يحمله بل
هي من ^(١) العوارض التحليلية . والعوارض التحليلية نسبتها إلى المعارض نسبة الفصل
إلى الجنس . وكذا الكلام في نسبة السكون إلى الفرد القار فإذا تقرر هذا فالقول
بأن الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال حق وصواب ، وإن الكيف السيال حركة
بمعنى أن ما به الحركة عين وجوده لأمر زائد عليه أيضاً غير بعيد .

ثم إن ^(٢) هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيالان والثبات مخالفة
نوعية محتجين بأن السبالية داخلة في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفاً لما ليس
بسيال .

(١) لما كان عدم الصعة بناؤه على أن الشيء حاله الخارجة منه فكيف يكون نوعاً منه
وان الحركة كيف تكون كيفاً أو كمياً أو غيرهما كان بناء الصعة على أن لا يكون عارضاً
متأخر في الوجود بل يكونان موجودين بوجود واحد فالوجود الذي هو وجود الكيف
هو وجود الحركة والعروض بحسب العنوان لا غير - س ر ه .

(٢) أي القائلين بأن الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال وهكذا في الباقي لا
القائلين بأن المقولة جنس الحركة والاكات المضالفة منحصرة في النوعية ولا يدخل
فيهم الفرقة الثانية كما لا يغنى - س ر ه .

ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لأنه كزيادة خط على خط ، و الحجتان كالتأهما باطلتان .

أما الأولى فيرد عليه إن البياض داخل في حقيقة الأبيض مع أن امتياز الأبيض عن الأسود قد لا يكون بالفصل المنوع ، وهذا غير وارد على ^(١) ما احتجنا به . و أما الثانية فيرد عليها إنه ليس كل زيادة غير منوع كزيادة الفصول و كزيادة الآحاد في العدد فإنها زوائد منوعة لكن يجب أن يعلم كيفية زيادة الفصول و امتيازها عن زيادة الخواص المميزة غير المنوعة ، وإذا بطلت الأقسام الثلاثة فتحقق الرابع و هو أن المعنى بوقوع الحركة في مقولة أن يكون الموضوع متغيراً من نوع ^(٢) إلى نوع أو من صنف إلى صنف تدريجياً لادفعاً .

فصل (٢٣)

في تعيين ان أي مقولة من المقولات تقع فيها الحركة و ايها لم تقع فيها

و أعلم أن الحركة لكونها ضعيفة الوجود تتعلق بأمر ستة : الفاعل ، والقابل ، و ما فيه الحركة ، و ما منه الحركة ، و ما إليه الحركة ، و الزمان ، أما تعلقها بالقابل فيبتدأ ، و أما تعلقها بالفاعل فقد علمت أيضاً بوجهين إذ قد علمت أن تعلقها بالفاعل و القابل على ضربين ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما يتخالف مقولة أن يفعل و مقولة أن يتفعل ، و ضرب لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات و لوازم الماهيات كحرارة الصورة النارية و زوجية الأربعة ، و أما تعلقها بما منه و ما إليه فيستنبط ^(٣) من حدّها لأنها موافاة حدود بالقوة على الاتصال ، وربما كان

(١) من أن السيلان من العوارض التعليلية - س ر ه .

(٢) أو من فرد من نوع أو صنف إلى فرد آخر وهو ظاهر - س ر ه .

(٣) قد مران الابتداء قد يطلق على المخالف بالنوع للشيء كالنقطة للخط و

السكران للحركة والان للزمان وقد يطلق على الجزء الاول من الشيء وانه ليس للبند آتية

ما منه وما إليه ضدّين ، وربما كانت أموراً متقابلة بوجه فلا يجتمعان معاً ، وربما كان مامنه وما إليه مما يثبت (يلبث خل) الحصولان فيهما زماناً حتى يكون عند الطرفين سكون كما في الحركات المنقطعة ، وربما لم يكن كالحال في الفلك . قال بعض الحكماء : وربما كان المبدء فيه هو المنتهى بعينه كما في الفلك : فباعتبار إن منه الحركة هو المبدء ، باعتبار إن^١ إليه الحركة هو المنتهى ، وهذا غير صحيح فإن وصول الفلك في الحركة اليومية إلى الوضع اليومي عند الطلوع مثلاً غير وضعه الأمسي عنده بالشخص^(١) والهوية بل مثله فيكون المبدء غير المنتهى بالذات ، ولا حاجة فيه إلى اعتبار الجهتين إلا عند المقايضة إلى السابق واللاحق كما في جميع الحدود الآتية : فإن^٢ كلامها مبدء لشيء ومنتهى لشيء آخر . وأعلم أن تسمية حدود الحركة الوضعية الفلكية بالنقط على^(٢) المساحة فإن تلك الحدود بالحقبة أوضاع آتية وجودها بالقوة إلا أنها قوة قريبة من الفعل ، أما تعلق الحركة بما فيه

بفارقة كانت أو غير فارة ابتداء حقيقي بهذا المعنى ، فاعلم أنه قد يقال المبدء والمنتهى أو مامنه وما إليه على السكونين المكننيتين بالحركة وليس الراد هاهنا هذا المعنى ولا مستنبطاً من حدها بل الراد العدد الاول والاخير من حدود ما فيه الحركة كالفتور من الحرارة والشفة الاخيرة منها كالثبينة والسواد العدالك الاخير في الحركة الكيفية وقس عليها غيرها ، وكذا المراد بالحدود الاخرى التي كل منها مامنه باعتبار وما إليه باعتبار سواء كانت في النقطة الطرفية أو غير المنقطعة كما في الحركات الفلكية وهذا المعنى هو المستنبط من حدها وتعلقها به واضح وان كان كل جزء بعد مامنه أو ماله يكون أجزاءً اذ كل جزء يتجزى لآلى حديق - س ر ه .

(١) وان كان عينه بالنوع والماهية ، والفائل استعمل لفظ بعينه ومعناه بشخصه وكيف يكون هو هو بشخصه والعدوم لا يماز بعينه ولا تكرار في التجلي ولو كان الامر كما قال الفائل جرى الحكم في كل وضع من الاوضاع التي بين ذنبك الوضعين اللذين عند الطلوعين وغيرها ، والبداية حاكمة بطلانه فيتوارد على الفلك بينهما أوضاع غير متناهية فكيف بجميع الاوضاع التي في حركته الدائمة - س ر ه .

(٢) اى التجوز وجه ان كل وضع آنى بسيط فهو كالنقطة السبالة - س ر ه .

الحركة فهو ألصق حتى ذهب جماعة إلى أنها^(١) نفس المقولة التي وقعت فيه الحركة، و ليس ذلك بصحيح مطلقاً بل هي كما أشرنا إليه تجدد تلك المقولة ، نعم هي^(٢) بعينها^(٣) مقولة أن يتفعل إذا نسبت إلى القابل ، و مقولة أن يفعل إذا نسبت إلى الفاعل ،^(٤) و لهذا يمتنع أن تقع الحركة في شيء منهما لأنها الخروج عن هيأة

(١) فهي في كل مقولة بحسبها فهي عندهم كالطم عند من يقول انه في كل معلوم من مقولة ذلك المعلوم - س ر ه .

(٢) هذا قول آخر في ان الحركة من أى مقولة ، وهو القول بان الحركة من حيث التحرك من مقولة أن يتفعل و من حيث التعريك من مقولة أن يفعل ورأى المصنف قدس سره ان الحركة نحو من الوجود أى وجود عالم الطبيعة بشرائره اذلا ساكن في الطبيعة و السيلان نفذ في وجودها و مقامها الاول لافى الكمالات الثانية و مقامها الثاني فقط ، وما ذكره هنالكانفى رأيه لان التحرك و التعريك غير الحركة كما ان التسخين والتسخين غير السخونة و كل من مقولة - س ر ه .

(٣) قد عرفت المناقشة فيه بان الاجناس العالية لا تختلف بالاعتبار فلا معنى لكون الحركة باعتبار نسبتها الى القابل انفصالا و باعتبار نسبتها الى الفاعل فعلا و باعتبار اخذها مثلا في نفسها أبناً أو وضعاً أو كيفاً أو كمّاً أو جوهرأ ، اللهم الا أن يراد أن تحقق الحركة في مقولة من المقولات الخمس يوجب أن يحصل لفاعلها هيأة نسبية هي أن يفعل ولقائلها هيأة نسبية هي أن يتفعل - ط مد .

(٤) محصل ما أفاده انه لما كان معنى وقوع الحركة في مقولة أن يرد على الموضوع في كل آن فرد من المقولة غير ما يرد عليه في الان الاخر للمقولة افراد آتية الوجود بالقوة و الحركة خروج الموضوع من فرد آتئ يتركة الى فرد آتئ باخذه كان لازم وقوع الحركة في مقولتى أن يفعل و أن يتفعل أيضاً ذلك ، و كل فرد مفروض لهاتين المقولتين تدريجى الوجود و الخروج من التدرج الى تدرج آخر على نحو الاتصال ايمان في التدرج فان الخروج تدريجى و اتخاذ التدرج يجب أن يكون دفعة كما ان الجسم اذا تغير في حال من أحواله فانما هو متغير في حاله واما تغيره فهو ثابت فيه و ليس بتغير في تغيره ، فلو فرض في هاتين المقولتين حركة لازم أو لا أن يتوغل الجسم في المقولة و يمعن فيها ، أى ان لا يأخذ في الفعل بنفسه فانه يدخل فيه تدريجاً ولم يدخل فيه دفعة

والترك لهيأة فهي يجب أن يكون خروجاً عن هيأة قارة لأنها لو وقعت في هيأة غير

فبعد فلم يأخذ مثلاً في التسخين وقد فرض أنه يسخن و ثانياً ان ينتقل عن التسخين التدريجي الى غيره ولازمه أن يبرد مكان أن يسخن .

لكن يرد عليه ان مقولتي أن يفعل وأن يفعل كما أحدهما هو (ره) وغيره هيأة حاصلة للفاعل المتحرك أو للفاعل المتحرك من قبل الحركة و ليستا نفس الحركة التي في المورد ولو كانتا نفس الحركة لم يمكن فرض افراد آنية لها لبطان القول بذلك ولو فرض لها افراد تدريجية غير منتبهة الى آيات لزم التشكيك في السامية الذي لاجله اضطروا الى فرض افراد آنية متواردة من العقولة الى الموضوع و كيف يمكن أن يصدق جنس عال على فرد تدريجي في جزئين متتاليين من الزمان .

و الحق ان القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر يستتبع القول لوقوعها في جميع المقولات و المصنف (ره) و ان تنبه بوقوعها فيها . بذل الجهد في كتبه في بيانه و اقامة البرهان عليه غير انه لم يستوف البحث عن فروع هذه المسألة المهمة التي تحول الفلسفة الالهية الى أساس قيم جديد وله رحمه الله مع ذلك النية على الباحثين من بعده في هذا الشأن ، شكر الله سعيه .

و التحقق ان القول بوقوع الحركة في الجوهر المادي مع القول بكون وجود العرض من مراتب وجود الجوهر كما يصرح به المصنف ره في بعض ما أقامه من البراهين على حركة الجوهر يستلزم القول باستيعاب الحركة جميع المقولات المرضية التي هي من مراتب الجوهر و ظهورات الذوات الجوهرية المستقلة فكون الامراض غير خارجة الوجود عن وجود موضوعها يستلزم أن تكون جميعاً متحركة بحرك موضوعها ! الجوهرى سيالة بسلانه ، و ان كنا نشاهدها ثابتة وائمة ساكنة كد موضوعها فالجوهر المادي متحركة سيالة في جوهريتها مع جميع مالها من الامراض المقولية كانه ما كانت وان كانت النسب بينها انفسها ثابتة غير معتبرة .

و التأمل الكافي يرشدك ان لازم ما تقدم هو جعل هذه الحركات المحسوسة الواقعة في مقولة الكيف والكم و الوضع و الابن المبحوث عنها في مباحث الحركة من قبيل الحركة في الحركة فللجوهر المادي مثلاً حركة في ذاته وجوهره وله حركة في مكانه يشع جوهره وتغير مكانه من مثل الى مثل سواء انتقل من هذا المكان مثلاً الى مكان آخر بجنبه اولم ينتقل ، ثم له حركة ثانية بالانتقال من مكانه الى مكان آخر غيره و بقلبها السكون يلزوم مكان الاول وعلى هذا القياس حركته في الوضع والكم و الكيف فافهم ذلك و هناك نكات لطيفة أخر ستوافيك انشاء الله تعالى في العواشي الالية - ط مد .

قارة لما^(١) كان خروجاً عنها بل إمعاناً فيها . وبالجمله معنى الحركة في مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرّك في كل آن فرد من تلك المقولة فلا بد لما يقع فيه الحركة من أفراد آنية بالقوة ، وليس لتينك المقولتين فرد آني مثلاً^(٢) إن وقعت الحركة في التسخين يجب أن يكون إلى التبريد فيلزم أن يكون الجسم في حالة تسخين متبرداً مع أنه لم يخرج عن التسخين (التسخين خل) حتى يكون متحرراً فيه وإن كان في أثناء حر كته ترك التسخين فالحركة في غير مقولة أن ينفع ، وكذا لا يمكن الحركة في مقولة متى ، وأما الإضافة فإنها وإن وقعت فيها التجدد لكن وجود الإضافة غير مستقل بل الإضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مر ، وكذا الجدة فإن حركتها تابعة لحركة إينية في العمامة أو نحوها فلم يبق من المقولات التي يتصور فيها الحركة إلا أربع عند الجمهور وخمس عندنا الجوهر ، والكيف ، والكَم ، والأين ، والوضع ، والسكون يقابلها^(٣) تقابل الضد أو العدم ، وتفصيله

(١) لان الهياة الغير القارة لكل فرد منها أجزاء غير متناهية ففي الان لا يمكن للموضوع الخروج منها فليثبت في كل منها زمناً فيلزم السكون فيها لعدم التبدل فيها - س د ه .

(٢) هذا علاوة على ما ذكر من ان الموضوع لا يسكن ، التخلي في الان وكان جارياً في مراتب نفس التسخين وهذا العلاوة اجتماع الضدين فانه على تجويز الحركة في مقولة ان يفضل فليجز حركة الموضوع من نوع منه كالتسخين الى نوع آخر منه كالتبريد فليتبدل من التسخين في آن الى التبريد في آن آخر اذ كل حد يفرض ما فيه لا يكون المتحرك قبل آن الوصول حاصل فيه ولا بعد آن الوصول حاصل فيه و الحال ان التسخين فعل تدريجي لا يتم في الان فمع أن الموضوع مشتغل به بعدلاد من ورود التبريد في الان الثاني كما هو مقتضى الحركة ثم التبرير في ثانی الحال بالتسخين و التبريد باعتبار اللزوم للمعذور وان ترك التسخين اذلا يقتضيه في الان فلم يكن الحركة في مقولة ان يفعل هذا خلف - س د ه .

(٣) بناءً على أن يكون السكون قرار الشيء وثبات الشيء كما انه على تعريف التكلم السكون بالكون الثاني في المكان الاول يكون ضداً وان قلنا ان السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يكون متحركاً فهو عدم للملكة - س د ه .

في كتاب الشفاء ، و لكن هذا العدم يصح أن يعطي رسماً من الوجود لأن الذي هو عدم بالإطلاق ليس بموجود أصلاً ، و الجسم الذي ليس فيه الحركة و هو بالقوة متحرك فلا محالة له وصف زائديته بـ به عن غيره ولو لم يكن زائداً لما فارقه إذا تحرك فإذن هذا الوصف للجسم لمعنى ما فيه فلا محالة له فاعل و قابل ، و ليس كعدم لا حاجة في الأنصاف به إلى شيء كعدم القرنين في الإنسان مما لا ينسب إلى وجود و قوة بخلاف عدم المشي له فإنه يوجد عند ارتفاع علة المشي ، و له وجود بنحو من الأنحاء ، و له علة هي بعينها علة الوجود بالقوة ، و من هاهنا يعلم أن علة الحركة يتضمن فيها معنى العدم كما مرّت الإشارة إليه ، و هذا العدم المعلول ليس هو الأشياء على الإطلاق بل هو لاشيئية شيء في شيء ما معين بحال ما معينة و هي كونه بالقوة .

فصل (٢٤)

في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس

أما الأيمن فوجود الحركة فيه ظاهر ، و كذا الوضع فإن فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه أمّا الجسم الذي لا يحيط به مكان كالجرم الأقصى الذي لا يحف به خلاه ولا ملاما ، إذا استدار على نفسه يكون حركته لا محالة في الوضع ^(١) إذ لا مكان له عندهم ، و أمّا الذي في مكان فإما أن يبين كليته كلية مكانه أو يلزم كليته كلية المكان و يبين أجزاءه أجزاء المكان ؛ فقد اختلف نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه و كل ما كان كذلك فقد تبدل وضعه في مكانه ؛ فهذا الجسم تبدل وضعه بحر كنه المستديرة لكن المقولة التي فيها الحركة لا بد ^(٢) أن يقبل الاشتداد و

(١) وان كان له حيز عندهم و هو الوضع و الترتيب بالنسبة إلى الاجسام الاخرى اذ ليس من البجردات ، واما عند المصنف فله مكان لانه البعد - س د - .

(٢) و يدل على ذلك إجمالا ان الموضوع المتحرك متوجه بحركته الى غاية بها فعلية كماله و هي الكمال الثاني والفعلية النامة للموضوع اما الحركة فكل حد من

الاستكمال ، وهذا في الأين و الوضع غير ظاهر عند الناس ^(١) وذلك متحقق فيهما فإن كلاً منهما يقبل التزايد و التناقص ، و أمّا الحركة في الكيف فهو اشتداده أو تضعفه ، و اعلم أن الحركة كما ذكرناه مراراً هي نفس خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا مابه يخرج منها إليه ، و لذلك قالوا إن التسود ليس سواداً اشتد بل اشتداد الموضوع في سوايته ^(٢) قالوا فليس في الموضوع سوادان سواد أصل مستمر و سواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثلين في موضوع واحد ، بل يكون له في كل

حدودها فهو كمال أول و فلية بالنسبة إلى الحد السابق حكماً انه قوة بالنسبة إلى الحد اللاحق فالموضوع المتحرك متدرج بحركته بكمالاته المتوسطة و فلياته الناقصة فهو كما له الأخير و فليته التامة ، وهذا تشكيك في متن الحركة بأفنيها من الاتصال واختلاف الاجزاء هذا ، و يفرع عليه امتناع الحركة من الشدة إلى الضعف بالذات فان لازمها هو خروج الشيء من الفعل إلى القوة تدريجاً و الحركة خروج من القوة إلى الضعف تدريجاً ، و من هنا يظهر ان الدوارد التي تيرآى فيها خلاف ذلك بتدريج شيء من الشدة إلى الضعف فانما هو حركة بالعرض مقارنة لحركة أخرى بالذات ، مثال ذلك انتقاص مرارة جسم بتدريج إلى البرودة مثلاً فلا مفرهناك من القول بتبدل الحرارة إلى عرض آخر تدريجاً يترآى في صورة حركة الحرارة من الشدة إلى الضعف و تبدل الاغراض وان كان مما يمتنع القوم غيران القول بكون الاغراض من مراتب وجود موضوعاتها مما يرفع به استبعاد ذلك فافهم - س ر .

(١) هذا صريح منه ر ه في انه لا يرى شيئاً من أقسام الحركة خالياً من معنى التشكيك و لازمه المنع من وقوع الحركة من الشدة إلى الضعف وكذا الحركة من مشابه إلى مشابه أي مع التساوي بين الاجزاء من حيث الشدة و الضعف - ط مد .

(٢) قدس ذلك ولكن المقصود هناك انه لا يمكن أن يكون السواد موضوعاً للحركة الاستيعالية و هاهنا المقصود بيان كيفية الحركة الكيفية وله وحدة ضيقة أي بالنسبة إلى السواد القادر الذي هو بالفعل حيث ان ذلك السواد كالحركة أمر بين صرافة القوة و معوضة الفعل وان لم يلاحظ هذه النسبة فله وحدة قوية و سبعة بالنسبة إلى كل واحد من السوادات كما مرو بالنسبة إلى السواد المتصل الزماني لان ذلك كالحركة التوسطية وهذه كالحركة القطعية التي هي في الخيال عند القوم - س ر ه .

حدٌ مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المنصلة هي الحركة لا السواد إذ لا يخلو إنا إذا فرضنا سواداً فإما أن يكون ذلك السواد بعينه موجوداً وقد عرضت له عند الاشتداد زيادة أو لا يكون موجوداً ؛ فإن لم يكن موجوداً فمحال أن يقال ما عدم قد اشد لأن المتحرك يجب أن يكون ثابت الذات فإن كان السواد ثابت الذات فليس بسؤال كما ظن من أنها كيفية واحدة سيالة فظهر من هذا إن لها في كل آن مبلغاً آخر فيلزم إن اشتداد السواد يخرج من نوعه الأول اذ يستحيل أن يشير إلى موجود منه وزيادة عليه مضافة إليه بل كل ما يتعلق من الحدود فكيفية واحدة بسيطة . أقول : إذا فرضنا نقطة كرأس مخروط يمر على سطح فها هنا نقطة واحدة موجودة في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى النوسط ، و نقط أخرى يحدد تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يجامع تعينها المطلق تعينات تلك النقطة المفروضة في الحدود ؛ فهكذا في كل حركة شيء كالنقطة السيالة مستمرة وأشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرك في كل واحد من الحدود فقي اشتداد السواد يصح أن يقال من السواد شيء كالأصل مستمر وله وحدة ضعيفة وأشياء كل منها يشتمل على السواد الأصل وعلى زيادة ولكن بحسب التحليل في العقل ^(١) لا بحسب الخارج ومن هذا يظهر إن السواد من أول اشتداده إلى منتهاه له هوية شخصية واحدة يستكمل في كل حين ، وقولهم : إن الاشتداد يخرج من نوعه إلى نوع آخر منه ، وإن له في كل حد نوعاً آخر لا ينافي ما ذكرناه إذ وجود هذه الأنواع و امتياز بعضها عن بعض هو بالقوة و بحسب العقل لا بحسب الخارج إذ بحسب الخارج لا يمكن تحقق نوعين متباينين بالفصل موجودين بوجود واحد بالفعل . قال بعضهم : وبهذا يعلم أن النفس ليست بمزاج فإن المزاج أمر سيال متجدد له فيما بين كل طرفين أنواع غير متناهية بالقوة ، ومعنى بالقوة إن كل نوع فإنه غير متميز عما يليه بالفعل كما إن النقط والأجزاء في المسافة غير متميزة بالفعل ^(٢) ، و كل إنسان

(١) حتى لا يناني مامضى من نفى الانبئية الغادجة - س ر ه .

(٢) وفي الاستعالة وان كان شيء كالأصل المحفوظ وأشياء زائدة لكن المغايرة

يشعر من ذاته أمراً واحداً بالشخص غير متغير وإن كان بمعنى الاتصال واحداً إلى انقضاء العمر .

أقول : هذا القائل كأنه وصل إليه شيء من رائحة تجدد الذات في الإنسان حيث قال وإن كان بمعنى الاتصال واحداً إلى انقضاء العمر إذا الاتصال الزماني لا ينفك عن التبدل في نفس ذلك المتصل ، و ستعلم هذا في مستأنف الكلام . ثم إن مفارقة النفس للمزاج لا يحتاج إلي ما ذكر فإن لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستفناء عن ذلك .

تنبيه و توضيح
اعلم أن السواد مثلاً كما أو ماناً إليه من أول اشتداده إلى النهاية له هوية واحدة اتصالية ، و له في كل آن مفروض معنى نوعي آخر غير ماله قبل وماله بعد إذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات والحرارات أنواع متخالفة عند المشائين ؛ فعلى اعتراف القوم يلزم و يثبت هاهنا أحكام ثلاثة :
الأول لما كان عند الاشتداد حصول أنواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم ؛ فقد ثبت و تحقق إن الوجود أمر متحقق في الخارج غير الماهية بمعنى إن الأصل في المتحققة هو الوجود ، و الماهية معنى كلي معقول من كل وجود منتزعة عنه محمولة عليه متحدة معه ضرباً من الاتحاد ، ولو كانت الماهية موجودة و الوجود أمراً معقولاً انتزاعياً كما ذهب إليه المتأخرون لزم في صورة الاشتداد^(١) وجود أنواع بلا نهاية بالفعل متميزة بعضها عن بعض

كانت بحسب التحليل بغلافها هاهنا ، والفرق الآخر ان هناك ماهو كالاصل المحفوظ هو الغائي في الخصوصيات و هاهنا ماهو كالفروع فانية في الاصل المحفوظ - س ر ه .
(١) اذ الباهية مثار الكثرة و الاختلاف بالفعل و المفروض ان حيثيات ذاتها هي الاصل في التحقق و الكثرة بقدر قبول القسمة الغير المنتهية بغلاف ما اذا كان الوجود أصلاً فهو كخيوط ينظم شتاتها بل هي اعتبارية تحققها باعتبار الاعتبار مادام يعتبر ولو بنى على ظاهر مذهب المشائين من أن الوجود اصل ولكنه حقائق متباينة بتسام ذاتها البسيطة لثم الاستدلال أيضاً لان التباين انما هو في موضع الكثرة الوجودية بالفعل ومنها وجود واحد لكنه متصل سيال على ان الحكيم لا يرضى بهذا القول ولذا اول كلامه - س ر ه .

محصورة بين حاصرين ، و يلزم منه مفاسد تشافع الأجزاء التي لا تتجزى كما يظهر بالتأمل .

و الثاني إن السواد لما ثبت إن له في حالة اشتداده أو تضعفه هوية واحدة شخصية ظهر إنها مع وحدتها و شخصيتها تندرج تحت أنواع كثيرة و تبدل عليه معاني ذاتية و فصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماليتها أو نقصه ، و هذا ضرب من الانقلاب و هو جائز لأن الوجود هو الأصل و الماهية تبع له كاتباع الظل للضوء . فليجز مثله في الجوهر .

و الثالث إن هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته واستمراره فهو وجود متجدد منقسم في الوهم إلى سابق ولا حق ، وله أفراد بعضها زائل و بعضها حادث و بعضها آت ، ولكل من أبعاضه المتصلة حدوث في وقت معين وعدم في غيره ، و ليس اشتماله على أبعاضه كاشتمال المقادير على غير المنقسمات عند القائلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار و هو بعينه أيضاً كل من تلك الأبعاض والأفراد الآتية ؛ فله وحدة سارية في الأعداد لأنها جامعة لها بالقوة القريبة من الفعل . فإن قلنا إنه واحد صدقنا ، و إن قلنا إنه متعدد صدقنا ، و إن قلنا إنه باق من أول الاستحالة إلى غايتها صدقنا ، و إن قلنا إنه حادث في كل حين صدقنا فما أعجب حال مثل هذا الوجود و تجده في كل آن ، و الناس في زهول عن هذا مع ^(١) أن حالهم بحسب الهوية مثل هذه الحال و هم متجددون في كل حين لأن إدراكه يحتاج إلى لطف قريحة و نور بصيرة يرى كون ما هو الباقي وما هو الزائل المتجدد واحداً بعينه ولنصرف العنان إلى اثبات الحركة في الجوهر تنميماً لما سبق ذكره فيه .

(١) لأن لوجودهم الشخصي مراتب من اللطائف السبع الانسانية فليفتنوا بانفسهم ثم لينقلوا الى الوجود المحيط البسيط فالاحكام الثلاثة المستنبطة اولها اصالة الوجود و ثانيها التبدل الذاتي والتجدد الجوهرى وثالثها التوحيد الغاصى ، وفي قوله والعجب اشارة الى أنه اذا كان حال وحدة عرض موقع التمجيد فكيف حال النفس التي هي الالة الكبرى واعجوبة الله العظيم رب زدني فيك تحييراً - س ر ه .

فنقول : لما علمت أن الوجود الواحد قد يكون له شئون و أطوار ذاتية وله كمالية وتنقّص و القائلون بالاشتداد الكيفي و الإزدیاد الكمي ومقابليهما قائلون بأن الحركة الواحدة أمر شخصي في مسافة شخصية لموضوع شخصي ، واستدلوا عليه بأن الكون في الوسط الواقع من فاعل شخصي وقابل شخصي بين مبدئ ومنتهى معينين ليس كوناً مبهماً نوعياً بل حالة شخصية يتعين بفاعلها وقابلها وسائر ما يكتنفها وكذا المرسوم منه يكون واحداً متصلاً لاجزء له بوصف الجزئية و إنما له أجزاء و حدود بالقوة . فنقول إذا جاز في الكم والكيف و أنواعهما كون أنواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود المتجدد أمراً شخصياً من باب الكم أو الكيف فليجز مثل ذلك في الجوهر الصوري ؛ فيمكن اشتداده واستكمالته في ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصي مستمر متفاوت الحصول في شخصيته و وحدته الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى نوع آخر بالقوة في كل آن يفرض .

و أمّا الذي ذكره الشيخ وغيره في نفي الاشتداد الجوهري ^(١) من قولهم لو وقعت حركة في الجوهر و اشتداد و تضعف و ازدیاد و تنقص فإما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلاً أولاً يبقى ؛ فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل إنما تغيرت في عارض فيكون استحالة لانتكوتنا ، وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلاً فكان الاشتداد قد أحدث جوهرأ آخر ، وكذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهرأ آخر فيكون بين جوهر و جوهر آخر إمكان أنواع جواهر غير متناهية بالفعل ، و هذا محال في الجوهر ، و إنما جاز في السواد و الحرارة حيث كان أمر موجود بالفعل أعني الجسم ، و أمّا في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا إذ

(١) هذا اشكال من جهة انه كيف يكون شيء واحد أنواعاً كثيرة ، وكيف يكون شيء واحد جسماً ومجرداً في الذات فقط ثم في الذات والفعل كليهما كما هو مقتضى قول المصنف قدس سره في النفس من كونها جسمية الحدوث روحانية البقاء ، ولهم اشكال آخر من جهة عدم بقاء الموضوع وسينعل الجميع بمولاه تعالى - سره .

لا يكون هناك أمر بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة انتهى .

فأقول : فيه تحكّم ومغالطة نشأت من الخلط بين الماهية والوجود والاشتباه في أخذ ما بالقوة ممكن ما بالفعل ؛ فإن قولهم إما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد إن أريد ببقائه وجوده بالشخص فنختار إنه باق على الوجه الذي مر لأن الوجود المتصل التدريجي الواحد أمر واحد زمني والاشتداد كمالية في ذلك الوجود والتضعف بخلافها ، وإن أريد به إن المعنى النوعي الذي قد كان منتزعا من وجوده أولا قد بقي وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة التي له في ذاته فنختار^(١) إنه غير باق بتلك الصفة ، ولا يلزم منه حدوث جوهر آخر أي وجوده بل حدوث صفة أخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل ، وذلك لأجل كماليته أو تنقصه الوجوديين ؛ فلا محالة يتبدل عليه صفات ذاتية جوهرية ، ولم يلزم منه وجود أنواع بالانهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آفات مفروضة في زمانه ففيه وجود أنواع بالانهاية بالقوة والمعنى لا بالفعل والوجود ، ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمّى بالاستحالة والكمي المسمّى بالنمو وبين حصول الاشتداد الجوهرى المسمّى بالتكوّن في كون كل منهما استكمالات تدريجياً ، وحركة كمالية في نحو وجود الشيء ، سواء كان ما فيه الحركة كمّاً أو كيفاً أو جوهرأ ، ودعوى الفرق بأن الأولين ممكنان والآخر مستحيل تحكّم محض بالإحاجة ؛ فإن

(١) وفي الشواهد الربوية اختار أن التجدد وعدم البقاء في جانب الوجود والبقاء في جانب الماهية ، والتوفيق أنه لاحظنا الأصل المحفوظ في درجات الوجود وانها تفتتات لوجود واحد شخصي لانها تشخصات لوجود وفي الماهية اختلاف المفاهيم المنتزعة نوعاً ولا حظ هناك في الوجود تفتتات الوجود وفي الماهية القدر المشترك في المفاهيم فان مفاهيم الالفاظ هي المعاني العامة كما ان الحيوان المعتبر في تعريف مطلق الانسان اعم من الطبيعي والبرزخي والاخرى الصورى المثالي والمعنوى العقلى ، والناطق اعم من الناطق بالقوة ومن الناطق بالفعل كالعقل بالفعل والعقل الفعال ومن الناطق بالدرك العقلى أو الانفعالى - س ر ه .

الأصل في كل شيء، هو وجوده و ماهية تتبع له كما مر مراراً ، و موضوع ^(١) كل حركة وإن وجب أن يكون باقياً بوجوده وتشخصه إلا أنه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني أن يكون هناك مادة تتشخص ^(٢) بوجود صورة ما وكيفية ما و كمية ما

(١) ما قدمه ده من الجواب عن الشبهة يكون الحركة شخصاً واحداً ذا اتصال وحداني وإن حدودها بما لها من التأثير النوعي في ماهيتها بالقوة لا بالفعل كان ينشئ عن الالتزام بموضوع ثابت في الحركة اذ لولا الوحدة الاتصالية في الحركة لم ينفع بقاء الموضوع في وحدة الحركة كما لا يوجب وحدة الموضوع وحدة اعراض المتفرقة المختلفة نوعاً في غير موارد الحركة وإنما يجب بقاء الموضوع في الحركات العرضية من الكيفية والكمية والوضعية والابنية لانها اعراض وجودها للموضوع وتشخصها به ، ولا معنى لشخص عرض واحد شخصي بموضوعات كثيرة سواء كان ذلك العرض ثابتاً أو متغيراً .

وأما الجوهر فبحث كان وجوده لنفسه فليس يحتاج في وحدته وشخصيته الى مزيد من وجود نفسه الذي هو عين شخصيته فالجوهر المادي بما له من الحركة الجوهرية هو حركة ومتحرك معاً لأن نفسه التي هي حركة ثابتة لنفسه التي هي جوهر ولا ينشئ بالمتحرك الا مائت له الحركة وهذا على حد ما نقل عن بهنجار : ان الحرارة لو كانت جوهرأ لكانت حاراً و حرارة معاً ، فالحق ان الحركة ان احتاجت الى موضوع ثابت فانما تحتاج اليه في الحركات العرضية و أما الحركة الجوهرية فلا بل الحق الذي لا محيص عنه بالنظر الى ما تبينناك به من ان قاطبة القولات العرضية متحركة تتبع الحركة الجوهرية هو ان يقال ان الحركات العرضية تحتاج في وحدتها وشخصيتها الى موضوع جوهرى ذى وحدة وشخصية مساغة لوحدها وشخصيتها السبالة - ط مد .

(٢) ان قلت: الشيء مالم يشخص لم يشخص فكيف يتشخص المادة بصورة ما ، وأيضاً الشيء مالم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد فكيف يكون صورة ماعلة لوجوده المادة . قلت : العلة الحقيقية لوجود المادة وتشخصها هي الواحد بالعدد الذي هو المفادى واما الواحد بالعدد من الصورة فهو شريك العلة والشركة خفيفة المؤنة فيكفيها ذلك خصوصاً للهبولى التي هي القوة البعضة كما ان عدم لما كان خفيف المؤنة بكيفية الواحد بالعدد وهو القدر المشترك من دفعات الملل النافضة عند اجتماع دفعات منها كما مر . ولنا ان نقول: المراد بصورة ما الصورة الدهرية و عمومها وكليتها بمعنى السمة والهيئة الخارجية

فيجوز له التبدل في خصوصيات كل منها ^(١) ، أولاترى إن تبدل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفاد من واحد بالعموم وهي صورة ما و واحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي مما جوزه الشيخ وغيره من الحكماء ، وصرحوا بأن العقل غير متقبض عن استناد وجود المادة المستبقة في كل آن إلى صورة أخرى بدل الأولى مع انحفاظ تشخصها المستمر بصورة ما لا بعينها ، واستناد كل صورة شخصية بعينها إلى تلك المادة ؛ فإذا جاز ذلك في أصل الجسمية وهي نوع ^(٢) أي الجسم بالمعنى الذي هو مادة غير محمولة وإن لم يكن كذلك بالمعنى الذي يحمل على الأجسام

ومنزلة الصور المعينة منزلة الحركة التوسطية من القطعية والان السبال من الزمان وأيضاً قد اشارة قدس سره الى أن المراد بالصورة الجسمية هي النوع منها لا الفرد المنتشر ولا المفهوم من حيث هو مفهوم ملحوظاً لامن حيث التحقق ولا الجنس الثاني في المتخالفات الفصلية اذ هو ماهية ناقصة لانه بعض الماهية وانه مبهمه والكلى الطيمى ولا سيما النوع اذ هو طبيعة تامة متحصلة موجود فى الخارج - س ر ه .

(١) هذا ما ذكره فى علة الهيولى الفاعلية بالبناء على نظرية الكون والفساد أما بناءً على القول بالحركة الجوهرية فالصور المتواردة على الهيولى غير منفصلة بعضها عن بعض بل هي جميعاً متصل واحد حافظ لفعلية الهيولى وهذه الصورة وتلك الصورة حدود عقابية لهذا الوجود السبال المتصل بما يحتمل عند العقل من الانقسام كما ان هذا المكان و ذلك المكان حدود مختلفة فى الحركة الابنية و هي أجزاء بالقوة فى الحركة المتصلة الواحدة و سيجيء تمام الكلام فى مباحث المادة و الصورة انشاء الله - ط م ط ه

(٢) الى قوله فليجز جملة معترضة والفرض منها ان الجسمية التى قلنا انها محصلة الهيولى و مبقية لها هي الجسم النوعى أى ماهو المأخوذ فقط و الملحوظ وحده ويقال له الجسم بالمعنى الذى هو مادة ولم ترد بها الجسم الجنس لانه مبهم لانه المقول على الكثرة المختلفة العقائى فهو فى الناطق ناطق و فى الساهل ساهل وهكذا فى كل بحسبه لانه محمول عليها وكذا على الجسم بالمعنى الاول ، والعمل هو الاتحاد فى الوجود فوجوده وجودات فلا يستند تحصل الهيولى ولا وحدتها اليه - س ر ه .

المتخالفة إذ الجسمية بهذا الاعتبار جنس فليجز^(١) مثل ذلك في النوعيات الصورية التي مادتها^(٢) القرية نفس الجسمية الطبيعية ، و بذلك ينحل إشكال الحركة في مقولة الكم الذي اضطرب المتأخرون في حله حتى أنكروا صاحب الإشراق ومتابعوه حيث قالوا إضافة مقدار إلى^(٣) مقدار آخر يوجب انعدامه ، و كذا انفصال جز.

(١) أى بالطريق الاولى لان الصورة النوعية اشد تعصلا من الجسمية والهيولى الجسمية اقرب الى الوحدة و البقاء - س ر ه .

(٢) فيه اشارة الى انه لما كان تحقق الطبيعة يتحقق فردا ممكن اثبات طبيعة الحركة الجوهرية بان يقال ان الهيولى الثانية موضوع باق و هو الصورة الجسمية و الهيولى الجسمية و الصورة النوعية المتجددة سيالة و ليس كل جوهر سيالا كالقول و النفوس المجردة باعتبار ذواتها - س ر ه .

(٣) و ذلك لانه قدر الشيء لا يبقى بانضمام قدر آخر بل يصير قدراً آخر ، و كذا بانفصال قدر منه ولذا قالوا الكم قابل القسمة الوهمية لا القسمة الانفكاكية لان الانفكاكية تعدد المقدار انما الهيولى قابلة للقسمة الانفكاكية اذ هي شيء لا يصادمه الانفصال والاتصال و غير مرهون بمقدار و اذا قبل هذان المقداران بعد الانفصال هما المقدار الاول فهو باعتبار الموضوع الباقي لا باعتبار نفس المقدار لبساطة الاعراض فى الغارج ، ثم هناضية اخرى وهى انه اذا لم يبق المقدار المعين لم يبق الجسم المعين فلم يبق الموضوع المعين وانما قلنا لم يبق الجسم المعين لان تناوت الجسم الطبيعي والجسم التعليمي بالاطلاق والتبيين لان التقاطعة على زوايا قوام اذا اخذ مطلقا غير ملحوظ متناهياً أو غير متناه واذ لوحظ متناهياً الامتداد القابل للخطوط الثلاثة لم يكن ملحوظاً بمقدار مخصوص ولا مـسوحاً بمساحة معينة فهو جسم طبيعي و اذا لوحظ متيناً بمقدار مخصوص و مسوحاً بمساحة معينة كان جسماً تعليمياً و لعدم اخذ التناهي فى حد الجسم ليس ذاتياً له قتيماً عن البرهان فكما قال الشيخ من تصور جسماً غير متناه فقد تصور جسماً لاجسماً لاجسماً و الى ما ذكرناه ينظر قول المصنف قدس سره فيما بعد أو الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية الى قوله يقتضى مقداراً معيناً و يمكن أن يراد بالمقدار الامتداد الجوهرى و بالاضافة و الانفصال ماها في جواهر الاجزاء بالتحليل و التبديل فى التقفية للموضوع و فى الشفاء ايضا كثيراً ما يطلق المقدار عليه - س ر ه .

مقداري عن المتصل يوجب انعدامه : فالموضوع لهذه الحركة غير باق . و الشيخ الرئيس أيضاً استصعب ذلك و اعترف بالعجز عن اثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة^(١) حيث قال في بعض رسائله المكتوبة إلى بعض تلاميذه و قد سئله عن هذه المسألة بهذه العبارة : أما الشيء الثابت في الحيوانات فلعله أقرب إلى البيان ، ولى في الأصول المشرقية خوض عظيم في التشكيك ثم في الكشف و أما في النبات فالبيان أصعب و إذا لم يكن ثابت كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ، ثم كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره في مقابل الثبات غير متناهي القسمة بالقوة^(٢) و ليس قطع أولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجداً في زمان محصور لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتاً و ليس الكم يتجدد على عنصر بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها أن يكتسبها مادة و أكثر منها و كيف يصح هذا و الصورة الواحدة معينة لمادة واحدة و لعل الصورة^(٣) الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى يثبت إلى آخر مدة بقاء الشخص ، و كيف يكون هذا

(١) اذ القوى الحيوانية ليست مجردة بل منطبعة في الروح البعاري عندهم و ليس من عالم البقاء فيه شيء و هذه كلها متغيرة ، و التغير في النبات اظهر اذ لا حس ولا حركة بالارادة فيه و هما كاشفان عن التجرد بل من طلائع ذلك العالم ولهذا ترقى - س ر ه .

(٢) هذه القوة باعتبار ان المفروض هو الحركة و أما باعتبار عدم شيء ثابت و اصل محفوظ فيه فهي بالفعل كما قال و ليس قطع أولى من قطع كيف ولو كانت بالقوة لم يكن الا واحداً بالعدد اذ الاتصال الواحداني مساوق للوحدة الشخصية و هل هذا حينئذ الا لقبول شبر من البعد الفار للقسمة الغير المنتهية - س ر ه .

(٣) لما ذكر أولاً ان الصورة الواحدة تستدعي مادة واحدة فكيف يكتسب المواد الكثيرة الحاصلة بالتغذية صورة واحدة أبدي هذا الاحتمال و هو ان المادة القريبة و ان كانت كثيرة الا أن المادة الاولى واحدة ثم عدل عنه و دفعه بان الصورة لما كانت حالة حلولاً سرانياً كيف كانت واحدة مع تعدد محلها القريب المسرى فيه و المراد بالصورة هي النوعية كما عبر عنها في الدفع بالقوة - س ر ه .

وأجزاء النامي تتزايد على السواء فيصير كل واحد من المنشابه الأجزاء أكثر مما كان ، والقوة سارية في الجميع ليس قوة البعض أولى من أن يكون الصورة الأصلية دون قوة البعض الآخر ؛ فلعل قوة السابق وجوداً هو الأصل المحفوظ لكن^(١) نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق ، فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحداً بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل^(٢) بالأول، وأولل الأول هو الأصل يفيض^(٣) منه التالي شبيهاً به فإذا بطل الأصل بطل ذلك من غير انعكاس^(٤) ، ولعل هذا يصح في الحيوان أو أكثر الحيوان ولا يصح في النبات لأنها لا تنقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه ، أو لعل^(٥) للحيوان والنبات أصلاً غير غاطل لكن هذا مخالف للرأى الذي يظهر هنا ، أولل^(٦) المتشابه

(١) أي النسبتان متساويتان في أنهما حلول سرياني وليس شيء منهما حلولاً طريانياً إذ الطرياني إنما هو في الاعتباريات كالأضافات وغيرها ولا شيء من القوتين تجردولو برزخياً حتى يبقى فكما يزول قوة اللاحق بزواله كذلك قوة السابق - س ر ه .

(٢) أي اتصالاً اضافياً لتطرق الفصل إذ لو كان حقيقياً لم يتعدد وكيف يتحقق الاتصال الحقيقي ولم يثبت موضوع باق وإنما لم يتعرض لإبطال هذا الشق لكونه واضح البطلان ظهر فساد ما ذكره أولاً فإنه تتالي الانات والانيات - س ر ه .

(٣) كلمة من نشأة أي يفيض من الله منشأ من الأصل ذلك الثاني - س ر ه .

(٤) لأنها تنقسم إلى أجزاء أصلية متخلقة من نطف آبائها وإماتها كالعظام والأعصاب والرباطات ونحوها وأجزاء متكونة من الدم كاللحوم والشعوم وضوحها وإذا بطل الأولى بطل الثانية ولا عكس وفي النبات وقليل من الحيوانات هذا غير معلوم - س ر ه .

(٥) إشارة إلى الإرباب الأنواع القائل بها الإشراقيون وفي سفر النفس قال به ذكر هذه العبارة من الشيخ إنه الحق وقد ذكره الشيخ ولم يثبت فيه - س ر ه .

(٦) هذا كالأستثناء من قوله ولا يصح في النبات الخ أي الأجزاء وإن كانت متشابهة في الجنس إلا أن بعضها كالأصول وبعضها كالزوائد بحسب الحقيقة فكما يصح في الحيوان أجزاء أصلية وأجزاء غير أصلية يصح في النبات أيضاً - س ر ه .

بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة ، و الجوهر ^(١) الأول ينقسم في الحوادث من بعد انقساماً لا يعدمه مع ذلك اتصالاً وفيه المبدء الأصلي ، أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقاً إلا زمان الوقوف الذي لا بد منه ؛ فهذه أشرارك و حبالل إذا حام حوالها العقل وفرع عليها ونظر في أعطافها رجوت أن يجد من الله مخلصاً إلى جانب الحق . و أما ما عليه الجمهور من أهل النظر فليجتهد كما عينا في أن يتعاون على درك الحق في هذا ولا ييأس من روح الله انتهى كلامه .

فعلم من ذلك أنه متحير في هذه المسألة ، ثم كتب إليه ذلك التلميذ أو غيره إن أنعم الشيخ أدام الله علوه باتمام الكلام في اثبات شيء ثابت في سائر الحيوانات سوى الإنسان و في النبات كانت المنة أعظم ، فكتب في جوابه إن قدرت انتهى . فعلم أن ذلك أمر تحقيقه غير مقدور عليه للشيخ قدس سره ، و وجه الانحلال إن موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص ، و تشخص الجسم يلزمه مقداراً في جملة ما يقع من حدث إلى حدث كما قالته الأطباء في عرض المزاج الشخصي ، والحركة واقعة في خصوصيات المقادير ومراتبها فما هو الباقي من أول الحركة إلى آخرها غير ما هو المتبدل ، و الفصل والوصل لا يعدمان إلا المقدار المتصل المأخوذ

(١) أي الهولي الاول في السلسلة الصعودية ، ومقصوده انه لو جعلنا الموضوع الباقي هو الهولي الاول لم يمكن لانها و ان كانت محفوظة في التبدلات لكنها ضعيفة الوجود والوحدة و هي منقسمة أي متعددة بتعدد الصور العادة فيها و هي مع المتصل الواحد متصلة واحدة و مع المتصل المتعدد متعددة ولا يعدمها الانقسام أي تعدد الصور العادة لاجل اتصال الصور و تعاقبها و عدم خلو الهولي عن الصور ، و الجواب ان للهولي وحدتين وحدة مكتسبة من الصورة و هي التي تزول بزوال الاتصال من المتصل الواحد ، و وحدة ذاتية تجتمع مع المتصل الواحد و المتصل المتعدد ولا يصادمها الفصل كما يرشدك دليل الوصل و الفصل و انها الباقية في الاحوال و سيصرح المصنف قدس سره انها الموضوع في التخلخل و التكاثف و مضى انها الموضوع ليلان الطبع - سره .

بلا مادة طبيعية بحسب الوهم^(١) أو الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية لأن وجودها الشخصي بما هي جسمية فقط يقتضي مقداراً معيناً ، وأما الجسم الطبيعي النوعي المقتوم من الجسمية وصورة أخرى ينحفظ نوعه بالصورة المعينة الممنوعة التي هي مبداء الفصل الأخير له مع جسمية ما التي بإزاء جنسه القريب ، والجنس يعتبر مبهماً والفصل محصلاً فتبدل آحاد الجنس و المادة لا يقدح في بقاء الموضوع مادامت الصورة باقية^(٢) ، و قولهم انضمام شيء مقداري إلى شيء مقداري يوجب ابطاله إنما يصح فيما لكل واحد وجود بالفعل فاضيف أحدهما إلى الآخر ، و غير صحيح إذا كانا بالقوة إضافة تدريجية .

فصل (٢٥)

في توضيح ما ذكرنا في تحقيق الحركة الكمية

إعلم أن كل ما يتقوم ذاته من عدة معان فله تمامية بما هو كالنصل الأخير له فتعني محفوظ مادام فصله الأخير متعين ، و باقي المقومات لماهية من الأجناس والفصول التي^(٣) هي من لوازم وجوده وأجزاء ماهيته غير معتبرة فيه على الخصوص ؛

(١) كما هو مقتضى دليل الفصل و الوصل المثبت للهول و زيادة الصور النوعية على الجسمية إنما هي بحسب المرتبة لمرتبة الماهية فقط بل بحسب الوجود أيضاً فان الصورة الجسمية موجودة بوجود خارجي و الصورة النوعية موجودة بوجود آخر مرتباً لامتكانها كما في الصور النوعية كل بالقياس إلى الأخرى و ذلك لانه لا صورة جسمية فارغة عن صورة نوعية فلكية أو عنصرية بسيطة أو مركبة - س ر ه .

(٢) جواب آخر بان ما قالوا إنما هو في انضمام المقادير الساكنة لا المتحرك أي ما فيها الحركة - س ر ه .

(٣) يعني أنها بالنسبة إلى الوجود الحقيقي كلها عوارض لوازم أنها كونها أجناساً و فصولاً و بالجملة كونها أجزاء بالنسبة إلى شئها الماهية بما هي هي ، وإنما لا يقدح تبدلها وزوالها مع بقاء الفصل الأخير لانه جامع للكمالات الأولى و الثانى للتفاوت و الفصل الحقيقي عنده قدس سره الوجود الحقيقي الذي هو حيثية الوحدة والبساطة - س ر ه .

فتبدلها لا يقدح في بقاء ذاته فالانصال و قبول الأبعاد مثلاً فصل للجسم بما هو جسم بالمعنى الذي هو به مادة ، و هو في ذاته نوع برأسه ، و له قوة كالهوى الأولى إذ هي قوة الانصال و مقابله و تماميته هو كونه بالفعل و تبدله يوجب تبدل الجسم بما هو جسم فقط ، و كذلك النامي فصل للجسم النامي و به تمامية ذاته و ليس تماميته بمجرد الجسمية بل هي مبداً قوته و حامل إمكانه فلا جرم تبدل أفراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لأنها معتبرة فيه على وجه العموم و الإطلاق لا على وجه الخصوصية و التقييد ، وهكذا حكم الحيوان و تقوم من النامي و الحساس ، و كذا كل ما يتقوم وجوده من شيء كالمادة و من شيء كالصورة مثل الإنسان بحسب نفسه و بدنه ؛ فالنامي إذا تبدلت مقاديره فعند ذلك يتبدل جسميته بشخصها و لا يتبدل ذاته و جوهره النامي بشخصه ، فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد أنعم شخصه عند النمو و الذبول ، و بما هو جسم طبيعي نام لم ينعم شخصه لا هو ولا جزؤه لأن ما هو جزؤه ليس إلا مطلق الجسمية في أي فرد تحققت على الانصال الوجودي ، و على هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر الحساس فيه و هو نفسه الحساسة ؛ ففى سن الشيخوخة يزول كثير من القوى النباتية و الشخص بعينه باق . فإذا أحكمت هذه القاعدة و تقررت لديك فقد علمت بوجود الحركة في الكم ، و أن الموضوع في النمو و الذبول هو الجسم بما هو جسم نوعي ، ^(١) و أما في التخلخل و التكاثف

(١) التفرقة بين الموضوعين ان بقاء الهوى هنا أظهر من بقاء الجسم لكونها الباقية في التحولات و عدم علاقتها بخصوصية ، و بقاء الجسم هنا أخفى لان تبدل المقادير كاشف عن تبدل المتقدر لما عرفت من ان التفاوت بالإطلاق و التبيين لا غير و ثبات النوع هنا باعتبار وجود الكل الطبيعي خفى عند الوهم و باعتبار الوجود الدهري أخفى عنده بل عند العقل الجزئي فلا يذعن بخلاف النوع في النامي و الدليل لطبه مراتب الاجسام البسيطة و المركبة النافعة و النامة المعدنية و النباتية و لولا ذلك لجاز جعل الهوى في الموضوعين موضوعاً كما في الحركة الجوهرية بل في سائر الحركات العرضية لاجل التحولات و التغيرات جميعاً و القبول شأنها و جاز أيضاً جعل الجسم النومي فيها موضوعاً إذ في الجسم البسيط فصل ممنوع - س د .

فهي الهولى الأولى . و علمت أيضاً أن جوهريات الأشياء الواقعة في عالم لكون و هو جملة ما في عالم الأجسام مما يجوز فيه التغير و الدثور بعد ما كان منحصراً فيها شيء كالأصل والعمود ، و هو كوجود الفصل الأخير في الطبائع المركبة لأن وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعاني المسمات بذاتيات هذا النوع التي تثبت لأنواع أخرى موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالماهية : ^(١) فبعد الفصل الأخير للنوع الكامل كالإنسان مثلاً له كماله في الوجود يوجد له مجتمعة كل ما يوجد في الأنواع التي دونها في الفضيلة الوجودية متفرقة لأن هذا تمام تلك الأنواع و تعلم ^(٢) الشيء مشتمل عليه مع ما يزيد ، ونحن لما حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع الطبائع الجسمانية كما سيتضح زيادة الانضاح بالبراهين فلا جرم ^(٣) حكمنا أيضاً بأن لكل طبيعة فلكية أدعسرية جوهرأ عقلياً ثابتاً كالأصل ، و جوهرأ يتبدل وجوده ، ونسبة ذلك الجوهر العقلي إلى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام إلى النقص و نسبة الأصل إلى الفرع ، والله أقرب إلينا من كل قريب ، وتلك الجواهر العقلية بمنزلة أضواء وأشعة للنور الأول الواجب لأنها صور ما في علم الله ، وليست لها وجودات

(١) الفصل الأخير هو الناطق بالفعل بل العقل الفعال ، و نعم ما قال الأفدمون

في تعريف الإنسان : بأنه حيوان ناطق مابت . ومرادهم بالوت الموت الاختيارى ، وأعلم أن الفصل الأخير للإنسان الكامل هو الذى ينحفظ و يثبت به جملة السالات و الدائرات لأن جميع الفصول للأنواع الجوهرية بالنسبة إليه اجناس و كل الصور التي لها بالنسبة إليه مواد فهو صورة الصور وفصل الفصول فهو جمع شتاتها و رباط متفرقاتها - س ر ه .
(٢) فإن الفصول فى صراط الإنسان إلى الفصل الأخير على سبيل التغير الاستكمالى لا على سبيل الخلق و اللبس فليس هنا خسران و ربح بل ربح ثم ربح ولا فقدان ثم وجدان بل وجدان ثم وجدان وهكذا إلى ما شاء الله تبارك وتعالى - س ر ه .

(٣) وجه آخر لبقاء الموضوع فى الحركة الجوهرية من حيث إن الطبائع رقائق

العقائق فلها وجه ثابت من جهة وجهها إلى أبواب الأنواع - س ر ه .

مستقلة بأنفسها لأنفسها وإنما هي وجودات متعلقة الذات بالحق ، مثال ذلك الصور^(١) العلمية التي توجد في أذهاننا ، ولهذا ذكرت الحكماء إن^١ المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحساس ، والمعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل ، وذلك أمر عتق عند الحكماء الشاخصين والعلماء الراسخين وإن اشمز^٢ عنه طبائع القاصرين ، و موضع بيانه موضع آخر فلنرجع إلى ما كنا فيه ، فنقول الحق : إن^٣ الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصور الجسمانية ، و كما إن^٤ كلا من هذه الأعراض القارة وغير القارة المسماة بالمشخصات معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبرة على وجه آخر إذ الباقي من كل^٥ واحد منها في موضوع الحركة قد مر مشترك في ما بين طرفين والمتبدل منه خصوصيات الحدود المعينة ؛ فكذا الحال في الجوهر الصوري ، و كما^(٦) إن^٧

(١) إذ لا نفسية لها إنما هي روابط للنفس الناطقة، وأملك نقول إدراك الكلى العقلى عنده قدس سره بمشاهدة رب النوع في عالم الابداع فكيف يكون مثالا ؟ قلت : المثالية على الشهور ولوبينا على مذهبه فما دام المشاهدة عن بعد مثال لماشوهة عن قرب بكثرة المراودة الى عالم العقل مرة بعد اولى وكثرة غب اخرى على ان المثال عام لشموله المحسوس الظاهر والباطن والمعقول - س ر ه .

(٢) وجه آخر لبقاء الموضوع من جهة مافيه الحركة والفرض ان هذه المذكورات التي بعضها من جهة الفاعل و بعضها من جهة القابل و بعضها من جهة نفس الموقول و بعضها من جهة مافيه كل منها مابه البقاء و الوحدة الشخصية للدوضوع و الموضوع هو الهبولى ولباتوهم ان الصورة الطبيعية سيالة فلم تكن هى مابه البقاء و الوحدة والشخصية للهبولى في الحركة الجوهرية ولا الكمية تفرض لدننه بان للجوهر الصورى ايضا فردا مستمرا زمانيا لا على وجه الانطباق على الزمان كالحركة التوسطية ، وفردا زمانيا متطبفا عليه كالحركة القطعية متصلا بالذات والاتصال الوجدانى مساوق للوحدة الشخصية فالحاصل انه ما يغل مابه الكثرة الواحد مع مابه الوحدة الكثير للهبولى واى تحكم له عليه فالوحدة فى كل موضع ابهر واقهر و الكثرة اضعف واندر و اولم تكن الا تقوم للهبولى بذلك المغارق الواحد بالعدد لكفى ، كيف وما به الوحدة حاصلة من جهات اخرى - س ر ه .

للسواد عند اشتداده فرداً شخصياً زمانياً مستمرّاً متصلاً بين المبدئ والمنتهى من حفظاً وحدته بواحد بالعدد كمعروض السواد ، و واحد بالإيهام و هو مطلق سواديته ، و المجموع هو الجسم الأسود الذي هو موضوع هذه الحركة : فإن المتحرك في السواد لابد أن يكون جسماً أسود لا غير و له حدود مخصوصة غير متناهية بالقوة بين طرفين متخالفة بالمعنى والماهية عندهم ، فكذلك للجوهر الصوري عند استكمال التدرجي كون واحد زمني مستمر باعتبار و متصل تدرجي باعتبار و له حدود كذلك ، و البرهان على بقاء الشخص هاهنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك فإن كلا منهما متصل واحد زمني ، والمتمصل الواحد له وجود واحد ، والوجود عين الهوية الشخصية عندنا وعند غيرنا ممن له قدم راسخ في الحكمة ، ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بأن السواد في اشتداده غير باق حقاً ، و كذا في الصورة الجوهرية عند استكمالها و ليس الأمر كذلك ، والسّر فيه ما مرّ من أن الوجود الخاص لكل شيء هو الأصل ، وهو متعين بذاته و قد يكون ذامقات و درجات بهويته وحدته و له بحسب كل مقام و درجة صفات ذاتية كلية ، و اتفقت له مع وحدته معان مختلفة منزعة عنه متحدة معه ضرباً من الاتحاد .

تفريع فالحركة بمنزلة شخص روحه ^(١) الطبيعة كما إن الزمان شخص روحه الدهر فالطبيعة بالقياس إلى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها .

(١) أي الحركات الأربع الرضية بمنزلة جسد روحها الحركة الجوهرية أي تجدد الطبيعة كما أن الزمان بمنزلة جسد روحه الحركة الدهرية والدهر روح السرمد ، و نسبة الاوعية بعضها إلى بعض نسبة ذوبها فكما أن الوجود السرمدي محيط بالدهري و الزماني كذلك السرمدي محيط بالاوعية الاخرى ، والدهر بالنسبة إلى الزمان بشرائه كاليوم بالنسبة إلى ساعاته و دقائقه و ثوانيه بل كالآن السبيل بالنسبة إلى الزمان وكذا السرمد بالنسبة إلى مراتب الدهر من ابنه الاهلي و الاسفل و اسره الاعلى و الاسفل و الغرض أن التجددات من الحركات و الاوقات ثابتة بالنسبة إلى الفارقات و مبدئ الفارقات و المقارنات - س و ه .

بحث وتحصيل
و لعلك تقول إيراداً على ما ذكرناه من أن^{*} الفاعل القريب لكل حركة و كل فعل جسماني هو الطبيعة لا غير إنه لو استحالت الطبيعة حركة للأعضاء، خلاف ما يوجبها طاعة للنفس فوجب أن لا يحدث أعياء، عند تكليف النفس إياها خلاف مقتضاها ، و لما تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعة عند الرعشة و المرض فاعلم و تيقن أن^{*} الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي تعمل بتوسطها بعض الأفاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن و أعضائه بالعدد^(١)؛ فإن^{*} تسخير النفس واستخدامها للأولى ذاتي^{*} لأنها قوة منبعثة عن ذاتها ، وللاخرى عرضي قسري وإنما يقع الأعياء والرعشة ونحوهما بسبب تعصبي الثانية عن طاعة النفس أحياناً ؛ فلها في البدن طبيعتان مقهورتان^(٢) إحداها طوعاً

(١) أي انها مقام نازل من النفس و انها من صقع النفس ولها قيام صدوري بها كما ان الطبيعة الاخرى من صقع العناصر ولها قيام حلولي بالعناصر فالاولى مجبولة على طاعة النفس و الثانية مجبورة عابها والاعياء و نحوه للثانية لا للاولى اذلا اعياء بالاثنيان بالجبليات و المراد بالطبيعة التي في كلام الطبيعيين و الاطباء انها المنصرفة في البدن و انها حافظة للبدن و صحت و دافعة لامراضه و في كلام افلاطون انها قوة آلهية تنصرف في البدن باذن الله تعالى هي الاولى - س ر .

(٢) اشارة الى شمول الاية الشريفة لهما ايضاً فقال الله تعالى للطبيعة المجبولة التي كالسما و للطبيعة المجبورة التي كالارض اثنيان وهما اثنيان طوعاً بالنسبة الى الاولى او كرهاً بالنسبة الى الثانية قالنا اثنيان طامعين و هذا القول من القائل الحق انما هو بلسان النفس التي هي سر سبعاني و امر داني .

ايهمه آوازهما زان شه بود ❀ گرچه از حلقوم عبدالله بود
كما قال هذا القول لسماوات عالم الشهادة و ارضها و قد قال و تم و رقم و جف القلم بالنسبة الى حضرته و ان كان مستقلاً به بعد ، اذلا بداية و لا نهاية لكلت كل يوم هو في شأن ، وهذا بالنسبة الى السجونين في سجنى المكان و الزمان و انما قالت الارض و التي كالارض في آخر الامر اثنيان طامعين لانها بعد فتعا اعينهما والقبيا بصرهما على بهاتهما و تخلفهما بخلق مظهرية الاسماء الحسنى والصفات والعليا وانها ساربحا في سفرهما ❀

والأخرى كرهاً ، ^(١) ولها أيضاً ضربان من القوى والخواص الطبيعية تفعل باحدهما الأفاعيل المسماة بالطبيعية كمبادي الحركات الطبيعية الكيفية والكمية من الجذب والدفع والإمساك والهضم والإحالة والنمو والتوليد وغيرها ، وهي التي تستخدمها طوعاً وإسلاماً وتفعل بالأخرى الأفاعيل المسماة بالاختيارية كمبادي الحركات

إلهي الله تعالى واعتبطا النقطة المعطى ، ولولم يسلكا والفيا في هاوية الهبولي والقرية الظالم اهلها لكن لهما الفهن الانعش ووجع سم ناب الارقتش ووحشة من بهت في ليل داج و اغلا في ظلم ذات ارتجاج فانز ابتهاجا غاية الابتهاج كمن يشوى في اعلى الاراج متكتنا على سرير عاج لانها ذلك الذى يتخطى في درج المراج وان كرها في اول الامر الاخراج من المراكز والامتراج لجهلها فالجهل ام الغباء والملم ام الطبيات - سره .

(١) الاولى ان يقال: ولها أيضاً ضربان من القوى والخواص احدهما ما كان تسخير النفس لها ذاتيا لكونها من صقع النفس كالمشاعر التي تدور مع النفس حينما دارت وهي التي معها في البرازخ والاخرة الصورة وثانيهما ما كان التسخير لها عرضاً كالمشاعر الطبيعية الدنيوية لكنه قدس سره عينهما ببداي الحركات الكمية والكيفية وببداي الحركات الابنية والوضعية ، وقد اشار الى ذلك الاولى في آخر كلامه بقوله « وهذه الطبيعة العظيمة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها » الخ واما على ما ذكره قدس سره من مبادي الحركات فلما كان تمرض بانها نفس الطبيعة التي مضى ذكرها كما قال « لو استعالت الطبيعة معركة » الخ فذلك كانت مبدء الحركة وهذه أيضاً مبدء الحركات فالضربان الضربان بل الطبيعة المعركة للاعضاء بينهما مبادي الحركات الاختيارية لانها القوى المنبثة في العضلات . والجواب للفرقة باحد وجهين احدهما ان الراد بالطبيعة في قوله لو استعالت الطبيعة طبائع عناصر البدن بخلاف المبادي هاهنا ، وثانيهما ان الراد بالطبيعة هناك الاصل المحفوظ في القوى المنطبعة الجمادية والنباتية والحركة الحيوانية المنبثة في العضلات والراد بالمبادي هاهنا بعض المراتب والفروع وهذا نظير ما اخترناه في النفس الحيوانية حيث قال بعضهم هي مجموع القوى المدركة والحركة من الحيوان وقد علمت ان لا وجود لمجموع عليحده وقيل هي الوهم لانه الرئيس الاشرف من سائر القوى والعق انها الاصل المحفوظ في جميع القوى الحيوانية الجامعة لها بنحو ايسر واعلى وفي كل منها بحسبها - سره .

الاختيارية الابدنية والوضعية كالكتابة والمشي والقعود والقيام^(١) وهي التي تخدمها كرهاً وقسراً ، وهذان جندان من عالم الحركات مقهورتان لها بماهي نفس حيوانية ، ولها بماهي نفس عقلية جنود^(٢) وخوادم أخرى من عالم الإدراكات جميعها يخدمها طوعاً ورضاً وهي كمباذي الإدراكات الوهمية والخيالية والحسية ومباذي الأشواق والإرادات الحيوانية والنطقية وهذه الطبيعة^(٣) المطبوعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس والأخرى بائدة هالكة ، وفي هذا سر* المعاد الجسماني كما سيأتي تحقيقه إنشاء الله تعالى .



(١) الكره والقسر باعتبار الوهم والخيال واستعمال الروبة والافباذي الحركات بضربها لانتفاوت في انها بباهي هي قسمان مجبولة و مجبورة مبدأ الجذب والدفع وغيرهما يضمن والضعف كالاقياء ومبدأ المشي ايضاً لا بد فيه من مجبول الطاعة كيف و يبقى مع النفس في الاخرة فمقصوده قدس سره من التفرقة بقوله ولها ضربان التنظير الاول بالنسبة الى الثانية مجبولة و الثانية مجبورة - س ر ه .

(٢) هذه الجنود بما هي مغيية في افعالها بنبايات عقلية غير و هبة جنود العقل و الا فالمدركة الظاهرة و الباطنية كلها جنود النفس الحيوانية كالحركة كما ان المعركة بذلك القيد من جنود العقل والدليل على اعتبار تلك الحببة عدما مبادئ الادراكات الوهمية والخيالية من جنوده مع انها لم يدعنا ولم يسجد للعلل - س ر ه .

(٣) هذه طبيعة للبدن المثالي كالقوة المنبثة في العضلات للبدن الطبيعي و القوى التي من صقع النفس التي هي احد الضربين قواء وهو مطرحها ومهبط انوارها فيطل قول من ينكر المعاد الجسماني و يقتصر على الروحاني متشبهاً بان المدركات الجزئية الجسمانية تستدعي المدارك الحزمية و قد انحلت وقشمت بانحلال البدن و تفرقه اذ للنفس بصرو سمع و مشاعر اخرى غير ما للبدن كمالها بدن اخرى - س ر ه .

فصل (٢٦)

في استيفاء برهان آخر على وقوع الحركة في الجواهر

اعلم أن الطبيعة الموجودة في الجسم لا يفيد شيئاً من الأمور الطبيعية^(١) فيه لذاتها لأنها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم ،
والتالي باطل بالمقدم مثله ، أما بيان بطلان التالي فلأنها قوة جسمانية ولو فعلت من
غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة ، و أما بيان حقيقة الملازمة فلأن
الطبايع والقوى لاتفعل إلا بشاركة المادة والوضع ، و برهانه إن الإيجاد متقوم
بالوجود متأخر عنه إذ الشيء مالم يوجد لم يتصور كونه موجوداً فكونه موجوداً متفرع
على كونه موجوداً ؛ فالشيء إذا كان نحو وجوده متقوماً بالمادة فكذلك نحو أيجاده
متقوم بها . ثم إن وجود المادة وجود وضعي وتوسطها في فعل أو انفعال عبارة عن
توسط وضعها في ذلك فما لا وضع لها بالقياس إليه لم يتصور لها فعل فيه ولا انفعال
له منها فلو كان لقوة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة في فعلها ،
وكل مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود ؛ فكانت مجردة عنها هذا خلف ، ويلزم
من هذا أن لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة التي وجدت فيها إذ لا وضع للمادة
بالقياس إلى ذاتها وإلى ما حل في ذاتها وإلا لكان لذي الوضع وضع آخر هذا
محال ؛ فكل ما يفعل المادة أو يفعل في المادة فيمتنع أن يكون وجودها مادياً فالطبيعة
الجسمانية يمتنع أن يكون لها فعل في مادتها وإلا لتقدمت المادة الشخصية على المادة

(١) أقول فيه أولاً ان هذا تعطيل للقوى والطبايع وهو باطل لا بطلها على
ما هو متعجب بعض الملبين اللهم الا ان يتخلص من ذلك بانها وان ليس لها تأثير في معالها
الا ان لها تأثيراً في الدوارد المنفصلة عنها اوبما ذكر في الاخران فينبض الوجود يمر عليها
بواسطة الطبيعة وثانياً ان اشتراط الوضع لتحصيل الربط والملاقة بين المؤثر والتأثر وابة
علاقة اشد من الملاقة الاتعادية التي بين القوة ومعلها سيما ان العاطية عنده وعند اكثر

فإن^(١) جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية والكيفيات الطبيعية كالحرارة للنار والرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تدخل جعل وتأثير بينها وبين هذه الأمور: فلا بد أن يكون في الوجود مبدأ أعلى من الطبيعة ولوازمها وآثارها، ومن جملة آثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة والحركة معين في الوجود^(٢) فالطبيعة يلزم أن يكون أمراً متجداً في ذاتها كالحركة بل الحركة نفس تجدها اللازم، وكذا الكيف الطبيعي والكَم الطبيعي يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة وبقاؤها مع بقائها، وكذلك في سائر الأحوال الطبيعية ومعيّتها مع الطبيعة

التالين هي التشأن، ولتم مقال المصنف قدس سره في سفر النفس ان الوضع في حصول الفعل والانفعال في الجسمانيات بمنزلة القرب المعنوي في استجلاب الفيض في الروحانيات وفي البدء والمعاد: « قال » لا يشترط البينونة بين الفاعل والمنفعل كما في فاعلية الصورة بالنسبة الى المادة فاشتراط الوضع لفاعلية القوة في غير مادتها واما في مادة نفسها فلاجل خذ الفايات ودع اليبادى، وثالثاً انه لو تنزلنا قلنا يكفي في مادية الفعل ووضعية نفس المادة، التي هي محل القوة وببارة اخرى الوضع بمعنى جزء المقولة فانه الوضع الذي لا يوجد الجسم وقوته بدونها كما في الفلك الاطلس حيث لا يمكن له عندهم سوى العيزو هو الوضع والترتيب لجسمه و دليله لا يفيد اكثر من ذلك وهو قوله: فالشيء اذا كان نحو وجوده متقوماً بالمادة فكذلك نحو ايجادها ثم ان وجود المادة وجود وضعي وكذلك قوله في فصل مفعول ذلك لان المادة يكون وجودها وجود وضعي وكذلك كلما بنقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود امر ذي وضع ولو بالتبع فيكون فاعليته ايضاً بحسب الوضع وبالجملة هذا الدليل المذكور في الشواهد الربوية ايضاً وهو مناسب لهذا الشيخ الاشرافي حيث يستدل كل الاثار في عالمنا هذا الى الصور النوعية المقارفة اهني العقول المرئية - س ر هـ .

(١) هذا البيان انما يتم لو كان هناك حركة من الحركات الاشتدادية لازمة لنوع من الانواع الطبيعية وكانت الحركة مع ذلك مقصودة بالذات للطبيعة المتحركة لا بالتبع وكذا التفديرين ممنوعان في الانواع الطبيعية و لتفصيل الكلام مقام آخر - ط م د .

(٢) لان الحركة اذا لم تكن معلولا لها لم تكن متأخرة عنها بل معاً فكانت في مقام وجودها لا في المقام الثاني اهني الاعراض واللزوم لزوم لازم غير متأخر في الوجود الاقتضاء والتعليل - س ر هـ .

في الحدوث و التجدد و الثور و البقاء إلا أن فيض الوجود يمرّ بواسطة الطبيعة عليها ، وهذا معنى ما قالوا في كيفية تقدم الصورة على المادة إنها شريكة علة الهوى لا أن^(١) الصورة فاعلة لها بالاستقلال أو واسطة أو آلة متقدمة عليها لأنها معاً في الوجود ، وهكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية التي منها الحركة فيلزم تجدد الطبيعة واستحالتها في جميع الأجسام ؛ فإن الأوضاع المتجددة للفلك تجدها بتجدد الطبيعة الفلكية كالاستحالات الطبيعية و الحركات الكمية التي في العنصرية من البسائط و المركبات .

كل جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض متممة
برهان آخر مشرقى الانفكاك عنه نسبها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع ، و تلك العوارض اللازمة هي السمات بالمشخصات عند الجمهور ، و الحق إنها علامات للتشخص ، و معنى العلامة هاهنا العنوان للشئ المعبر عنه بمفهومه عن ذلك كما يعبر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي^(٢) بالفصل المنطقي كالنامي للنبات و كالحساس للحيوان و الناطق للإنسان ؛ فإن الأول عنوان للنفس النباتية و الثاني للنفس الحيوانية و الثالث للنفس الناطقة و تلك النفوس فصول اشتقاقية ، و كذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية فإن كلامها جوهر بسيط يعبر عنه بفصل

(١) يعنى شريكة العلة معناها انها ليست علة لها أية علة كانت من العلل بل ليس الا ان فيض الوجود يمر على الصورة اولاً ثم على الهوى فليس هنا شركة تأثيرية لان تأثير الجسمان بدخيلة الوضع ولا وضع هنا للاتحاد ، و لان الهوى في نفسها غير وضعية هذا و قد قلنا ان العلة لا تنافي عدم البانة كما قال في كتابه البده و المعاد في فاعلية الصورة للهوى كيف و التركيب بينهما اتحادى عنده و يقول بالعلية بينهما في كثير من المواضع و قال جميعهم بالعلية بين الفصل و الجنس و هما متحدان وجوداً للعلل - س د ه .

(٢) اشر بالامثلة انه من باب تسمية المعروض باسم العارض و الا فالفصل المنطقي هو العارض لها اعني الكلم المقول في جواب اى شئ في جوهره - س د ه .

منطقي كلي من باب تسمية الشيء باسم لازمه الذاتي ، وهي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها ، وعلى هذا المنوال لوازم الأشخاص في تسميتها بالمشخص فإن التشخيص ينحو من الوجود إذ هو المتشخص بذاته و تلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء ، و الحرارة من الحار و النار ؛ فإذا تقرّر هذا فنقول : كل شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلاً أو بعضاً كالزمان والكَم و الوضع و الأَين و غيرها فتبدلها تابع لتبدل الوجود المستلزم لإياها ^(١) بل عينه بوجه ؛ فإن وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات إنه الجوهر المنصل المتكتم الوضعي المنحيز الزماني لذاته فتبدل المقادير و الألوان و الأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني ، وهذا هو الحركة في الجوهر إذ وجود الجوهر جوهر كما إن وجود العرض عرض .

إن كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة ، و له أيضاً
تنبيه تعليمي
 أمر ثابت مستمر باق نسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد
 هذا كما إن الروح الإنساني لتجرده باق و طبيعة البدن أبداً في التحلل و الذوبان و السيالان و إنما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال ، و الخلق لغي غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق من جديد ، و كذلك حال الصور الطبيعية للأشياء فإنها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني و لها كون تدريجي غير مستقر بالذات و من حيث وجودها العقلي و صورتها المفارقة الأفلاطونية باقية

(١) لكن هاهنا دقيقة هي انه اذا اخنت هذه الاعراض لا بشرط اي عرضيات فانها بهذا الاعتبار مشخصات اذ الشخص لا بد و ان يعمل على الشخص كانت متحدة مع العروض مع ان وجودها المقام الثاني من وجوده و ظهور له الا ان يطوى المرتبتان من الوجود بل تنفطان و مع ذلك لا ينافي وحدة العروض و ليست هذه اللوازم عند اخذها لا بشرط كاللوازم الغير المتأخرة في الوجود كالوحدة و الشخص للوجود بل كالجسم التعليمي للطبيعي حيث لا فرق بينهما الا بالاطلاق و التمين عند المحققين و سأتى بعد ورن هكذا ينبغي ان يفهم المقام حتى لا يطوى بساط المقولات التسع المرضية - س ر ه .

أزلاً وأبداً في علم الله تعالى ، و لست أقول إنها باقية ببقاء أنفسها بل ببقاء الله تعالى لا ببقاء الله تعالى إياها ،^(١) و بين المعنيين فرقان كما سيأتى لك تحقيقه في موضعه ؛ فالأول وجود دنيوي بئد دائر لا قرار له ، و الثاني وجود ثابت عند الله غير دائر ولا زائل لاستحالة أن يزول شيء من الأشياء عن علمه تعالى أو يتغير علمه تعالى إن في هذا لبلغاً لقوم عابدين^(٢) .

فصل (٢٧)

في هدم ما ذكره الشيخ وغيره من ان الصور الجوهرية لا يكون
حدوثها بالحركة بوجه آخر

حاصل ما ذكره كما مر إن الصورة لا تقبل الاشتداد و ما لا يقبل الاشتداد
يكون حدوثها دفعياً ، و ذلك لأنها إن قبلت الاشتداد فإما أن يكون نوعها باقياً في

(١) فان مناط السوادية المادة و التعلق بها و الامكان الاستمدادى و الحركة و ما يلحق بها فالوجود الذى يطلب عليه احكام الامكان سيما الاستمدادى هو الوجود بايجاد الله تعالى لا بوجوده و الباقي ببقائه لا ببقائه و الموجود الذى يستهلك به احكام الامكان بان لا امكان استمدادى فيه لكونه لاحالة منتظرة له و امكانه الذاتى مخفف تحت سطوع نور الازل هو الموجود بوجود الله و الباقي ببقائه و قد خفى هذا الفرقان على بعض معاصريه فاعترض عليه قدس سره فى بعض رسائله و قد تعرضنا له فى حواشينا على فن الربوبيات من هذا الكتاب من شاء فليستظر اليه - س ر ه .

(٢) فان المباداة الشفوعة بالفكر العالصة من رؤية غير المعبود تنساق الى المبودية ، و المبودية جوهر كنهها الربوبية و كانه امرك بانك ينبغي ان تكون عقلاً محضاً حتى تعرف العقل الباقي بالبقاء لا بالابقاء و لا ببقاء نفسه اذ لا وجود نفسى له لانه كالمسمى العرفى او المراد المايدون تكويناً و هم القوى و الطبائع السائلة جوهرأ فهذا البلاغ يشر بالبلوغ الى الغايات - س ر ه .

وسط الاشتداد أو لا يبقى فإن بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها وإن لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها ، ثم لا بد وأن يحصل عقبيها صورة أخرى فذلك الصور المتعاقبة إما أن يكون فيها ما يوجد أكثر من آن واحد أو لا يكون فإن وجد فقد سكنت تلك الحركة وإن لم يوجد فهناك صور متعاقبة متتالية آنية الوجود ، ويمكن تحليل^(١) هذه الحجة إلى حجتين : إحداهما إنه يلزم تنال الآتات وهي منقوضة بالحركة في الكيف وغيره . الثانية إن الحركة تستدعي وجود الموضوع والمادة وحدها غير موجودة فلا يصح عليها الحركة في الصورة بخلاف الكيف لأن الموضوع في وجوده غني عن الكيف فيصح الحركة فيه ؛ فإذا تقررت الحجة بهذا الطريق وقع الكلام^(٢) الأول لغواً ضائعاً فالعمدة في هذا الباب هذه الحجة . وبيانها إن الحركة في الصورة إنما تكون بتعاقب صور لا يوجد واحدة منها أكثر من آن ، وعدم الصورة يوجب عدم الذات فإذن لا يبقى شيء من تلك الذات زماناً ، وكل متحرك باق في زمان الحركة . وفيه بحث لأنه منقوض بالكون والفساد فإن قوله عدم الصورة يوجب عدم الذات إن عني بها إن عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حق ، ولكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يضر عدم الجملة بل المتحرك هو المحل مع صورة ما آية صورة كانت كما إن المتحرك في الكم هو محل الكم مع كمية ما ، وإن عني إن عدم الصورة يوجب عدم المادة فالأمر ليس كذلك وإلا لكانت المادة حادثة^(٣) في كل صورة كائنة بعد ما لم يكن سواها كانت دفعية أو تدريجية ، وكل حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة إلى غير النهاية وذلك محال ، ومع ذلك فإن لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات كان الحادث غنياً عن المادة ، وإن وجد فيها شيء محفوظ الذات لم يكن زوال الصورة موجباً لعدمه .

(١) أي قوله ثم لا بد الخ وما قبله أيضاً منقوض بالحركة في الكيف وغيره - س ر ه .

(٢) أي حديث تنال الآتات - س ر ه .

(٣) مع أنها مبعدة بشخصها - س ر ه .

ثم من العجب إن الشيخ لما أورد على نفسه سؤالاً في باب كيفية تلازم الهيولى والصورة وهو إن الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة .
أجاب عنه بأن الوحدة الشخصية للمادة مستحقة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية فإذا كان هذا قول الشيخ فيستدرك أن تقع الحركة في الصورة فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق إن المادة باقية والصورة أيضاً باقية بوجه التجدد الاتصالي التي لا تنافي^(١) الشخصية كما صرحوا في بيان تشخص الحركة الوسطية . وقولهم^(٢) إن كل مرتبة من الشدة والضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميزاً عن غيرها في الوجود وهذا لا ينافي كون السواد عند اشتداده شخصاً واحداً يكون الأنواع الغير المتناهية فيه بالقوة ، وكذا حال الصور في تبدلها الاتصالي .

ثم إن الشيخ أورد حجة أخرى غيرهما وبيّن ضعفها هي إن الجوهر لا ضد له فلا يكون فيه حركة لأن الحركة سلوك من ضد إلى^(٣) ضد ، ثم قدح فيها بأننا إن اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصورة لا ضد لها ، وإن لم يعتبر ذلك بل يكتفي بتعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لأن المائية والنارية معنيان وجوديان مشتركان في محل يتعاقبان عليه وبينهما غاية الخلاف .



(١) إشارة إلى أن المراد بالصورة المقومة للمادة ماهي كالحركة التوسعية لا المطلق

المفهومي - س ر ه .

(٢) جواب لقوله فاما أن يكون نوعها الخ - س ر ه .

(٣) أي من مطلقه أهم من الحقيقي والمشهور كما في الاوساط أو من الحقيقي

إلى الحقيقي كما في الاول والاخر ، ثم إن ما ذكره الشيخ منقوض بالقولات التي فيها الحركة ولا تقبل التضاد كالكلم - س ر ه .

فصل (٢٨)

في تأكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية المقومة للاجرام السماوية و الارضية

و لملك تقول هذا إحداث مذهب لم يقل به أحد من الحكماء ، فإن الأمر الغير القار منحصر في الزمان والحركة و اختلفوا في أن أيهما غير قار بالذات و الآخر كذلك بالعرض فالجمهور^(١) على أن هذا صفة الزمان والحركة تابعة له في عدم قرار الذات ، وذهب صاحب الإشراف إلى العكس ، وأما كون الطبيعة جوهرأ غير ثابت الذات فلم يقل به أحد ،

فاعلم أولاً أن المتبجح هو البرهان و العاقل لا يحيد عن المشهور ما وجد عنه محيصاً .

و ثانياً إن كلامهم يحمل على أنه مبني على الفرق بين حال الماهية و حال الوجود فالحركة والزمان أمر ماهيتهما هي التجدد والانعقاد ، والطبيعة إنما وجودها

(١) إلى قوله بالعكس وجه قول الشيخ المقول واضح فإن الزمان مقدار الحركة و مقدار الشيء تابع له في السيلان و الثبات ، و أما وجه قول الجمهور فهو ان الحركة الوسطية أمر ثابت محفوظ من المبدأ إلى المنتهى بسيط لاجزء له حتى يكون غير قار الاجزاء و القطعية و ان كانت ذات اجزاء لكن لا وجود لها الا في الخيال عند هم فاذا بطل كون الحركة غير قارة الاجزاء بالذات تعين الزمان ، و أما أنه اذا لم يكن القطعية موجودة فكيف كان مقدارها موجوداً فهو كلام آخر مهم لكنه قائلون بوجوده و الاولي و الادق ان بوجه قولهم بان عدم قرار الاجزاء فرع التجزية ، و التجزية في كل متقدر باعتبار مقداره اذا لم يعتبر المقدار فلاكل ولا جزء و لاصغر ولا أكبر ونحوها ، ألا ترى انهم جعلوا قبول التسمية بالذات من خواص الكم والانقسام في الجسم الطبيعي وفيه انما هو بالعرض فعدم قرار الاجزاء أولاً وبالذات في الزمان كاصل التجزية وثانياً وبالعرض في الحركة - س ر ه .

وجود التجدد والانقضاء، ولها ماهية قارة .

و ثالثاً إن الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً^(١) لا الشيء الخارج عنها إليه ، وهو معنى نسبي والأمر النسبية والإضافية تجددها وثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدد ما نسب إليه وثباته فضلاً عن نفس النسبة والإضافة كمفهوم الانقضاء والتجدد ؛ فهنا ثلاثا أشياء، تجدد شيء، وشيء به التجدد وشيء، متجدد ، والأول معنى الحركة ، والثاني المقولة ، والثالث الموضوع ، وكذا خروج الشيء من القوة أو حدوث^(٢) الشيء، لادعة معناه غير معنى الخارج من القوة كذلك أو الحادث وغير الذي به الخروج والحدوث ،^(٣) وكما إن في الأبيض أموراً ثلاثة أبيضية وهي معنى نسبي انتزاعي ، وبياض شيء، ذو بياض فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التحددي من القوة إلى الفعل هو معنى الحركة ووجودها في الذهن لا بحسب الخارج ، وأما ما به الخروج منها إليه أو لا فهي نفس

(١) حاصله ان الحركة تجدد الشيء ، وتجدد الشيء بها هو تجديد الشيء ليس بشيء ، وهذا كما يقول أهل الاعتبار ان وجود الماهية كونها وتعقها ، وكون الشيء بها هو كون الشيء ليس بشيء متاصل والالكان كون نفسه لا كون ذلك الشيء فالحركة بالنسبة الى ما فيه الحركة كالمعنى الحر في الذي هو آلة لحاظ المعنى الاسي فلا يكون الحركة ولا مقدارها أمراً غير قار ، ولا متجداً فضلاً عن أن يكون متجداً بالذات أو بالعرض ققولهم الامر الغير القار والمتجدد هو الحركة والزمان مدفوع لانهما تجدد الامر ومقدار تجديد الامر كالامر المتجدد - س ر ه .

(٢) وهذا شيء يقول به الحكميم والمتكلم ، أما الحكميم فيقول ان الحدوث موجود في النفع لافى الخارج الا بمعنى وجود منشأ انتزاعه ، و أما المتكلم فيقول ابو هاشم من الممتزلة انه حال لا موجود ولا ممدوم اما انه ليس بممدوم فلانه يتصف به الوجود ، و أما انه ليس بوجود فلانه لو كان موجوداً لكان اما قديماً وهو ظاهر البطلان واما حادثاً فللحدوث حدوث آخر ويتسلسل فهو حدوث الشيء الحادث لاشيء حادث فهكذا الحركة بخلاف الطبيعة فلها ذات - س ر ه .

(٣) وكما في الوجود الامكاني ماهية ذات وجود ووجود طارد الدم عنها وموجودة هي نسبة الماهية الى الوجود - س ر ه .

الطبيعة ، و أمّا الشيء القابل للخروج فهي المادة ، و أمّا المخرج فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي ، و أمّا قد الخروج فهو الزمان ؛ فإن ما هيته مقدار التجدد و الانقضاء ، و ليس وجوده وجود أمر مفاير للحركة على قياس الجسم التعليمي بالنسبة إلى الجسم الطبيعي كما سيجي ، من الفرق بينهما بالتعين الامتدادى و عدمه .

و أمّا رابعاً فقولك هذا إحداث مذهب لم يقل به حكيم كذب و ظلم ؛ فأول حكيم قال في كتابه العزيز هو الله سبحانه و هو أصدق الحكماء حيث قال « وترى الجبال تحسبها جامدة و هي ^(١) تمرّ مرّ السحاب » و قال « بل هم في لبس من خلق جديد » و قوله ^(٢) إشارة إلى تبدل الطبيعة « يوم تبدل الأرض غير الأرض » و قوله تعالى « فقال لها و للأرض إيتا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » و قوله : « كل أنوء الآخرين » و قوله « على أن نبذل أمثالكم و ندشكم فيما لا تعلمون » و قوله « إن

(١) أى تبدل الجبال بتجدد الامثال بالحركة الجوهرية او تبدل على سبيل الاستكمال و تنرقى طولاً الى ان تصل الى الغايات بالوفود على باب الابواب الذى هو الحضرة الادمية الكاملة و ذلك بالحركات الابنية و الجوهرية الى مقام النبات و الحيوان و هلم الى الانسان بالفعل فى الادوار و الاكوار لعدم انقطاع فيض الله - س ر ه .

(٢) بتجدد الامثال هنا و بالتبدل طولاً الى المدنية و النباتية و هكذا بناءً على أن يوم القيمة يوم كل الايام الدهرية و الزمانية مشمولة له ، و كذا تبدل الارض الطبيعية الى الارض المثالية و الآخروية فى يوم برزخى تطابق العقل و الشرع فى انه أول القيامة و ان هذا التبدل يسميه الشرع اول العشر و التبدلات الاخرى قبل هذا و ان سهاها البرهان حشراً لأنها توجهات الى الغاية الا أن الشرع لا يسميها ، و كذا القول فى السماوات و تبدلها الطولية من تحول هبولاها الى الجسمية ثم الى النوعية ثم الى النفس المنطبعة ثم الى النفس الكلية ولكن كل ذلك بـلـانـجـاف عن المقام الاخر ثم انه مع هذه التحولات التى بعضها فى غاية التباعد لا يتلئم الوحدة الشخصية فى المتبدل للاتصال الواحدانى و لوجود الاصل المحفوظ كوجه الله الباقي ولان الشخص هو بالوجود - س ر ه .

يشاء يذهبكم ويأت بخلق جديد^(١) ، وقوله « و كل إلينا راجعون » إلى غير ذلك من الآيات المشيرة إلى ما ذكرناه ، و مما يشير إلى تجدد الطبائع الجسمانية قوله تعالى « و هو القاهر فوق عباده و يرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون » وجه الإشارة إن « ما وجوده^(٢) » مشابه لعدمه وبقاؤه متضمن لدثوره يجب أن يكون أسباب حفظه و بقائه بعينها أسباب هلاكه و فناءه و لهذا كما أسند الحفظ إلى الرسل أسند التوفي إليهم بالانفراط في أحدهما و إفراط في الأخرى ، و في كلمات الأوائل تصريحات وتنبيهات عليه فلقد قال معلم الفلاسفة اليونانية في كتابه المعروف بكتاب أثولوجيا معناه معرفة الربوبية : إنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتاً قائماً مبسوطاً كان أو مركباً إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه و ذلك إن « من طبيعة الجرم السيلان و الفناء فلو كان العالم كله جرمًا لا نفس فيه ولا حياة لبادت الأشياء و هلكت » هذه عبارته و هي ناصة على أن الطبيعة الجسمانية عند جوهر سيال و إن « الأجسام كلها بائدة زائلة في ذاتها و الأرواح العقلية ناقية كما أشرنا إليه^(٣) » و قال في موضع آخر منه : إن كانت النفس

(١) لكنه شاء وأذهب لان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ومشيته وجوبية لامكانية وكل ما يمكن في حقه تعالى فهو بالامكان العام في ضمن الوجوب - س ر -

(٢) في هذه العبارة قلب أي ما يكون أسباب حفظه أسباب هلاكه يجب أن يكون وجوده متشابكاً بجمعه أي متعكفاً لأن الأمر التدريجي عدمه أيضاً بالتدرج فان الاخذ في الوجود هو الاخذ في عدمه في هذا النعوم الوجود وها هنا معنى آخر لادليل فيه بناءً عليه على الحركة الجوهريّة و هو ان جميع القوى التي هي أسباب الحفظ بينها أسباب الهلاك ، فالباصرة تبصر شيئاً يهواه الانسان فيهلكه أو يأكله فيهلكه والقوة الشهوية تفعل نحو سوء التدبير مشتتها من الأكل و الشرب والاستغراق و الاحتباس و غيرها من الستة الضرورية فلذلك صاحبها والطبيعيون قالوا ان الحرارة الفرزية التي هي سبب الحياة سبب الموت - س ر -

(٣) إشارة إلى أن النفوس باعتبار أنها أشعة العقول مناط ثبات الاشياء ، و أما باعتبار جنبه تلفها بطارح الاشعة فعلمها حكمها فنفس الاجرام غواسق وظلام من حيث

جرماً من الأجرام أو من خير الأجسام (الأجرام خل) كانت متضمنة سيالة لاهالة لأنها تسيل سيلاناً تصير الأشياء كلها إلى الهبولى فإذا ردت الأشياء كلها إلى الهبولى ولم يكن للهبولى صورة تصورهما وهي^(١) علتها بطل الكون فبطل العالم إذا كان جرماً عضواً وهذا محال انتهى ، وهذا أيضاً صريح في تجدد الأجسام كلها . وفيه إشارة إلى ما مر سابقاً من أن الهبولى شأنه العدم فكلما فاضت عليها صورة من المبدء انعدمت فيها ثم أقامها بإيراد البديل ، ومما يدل على ذلك رأى زيتون الأكبر وهو من أعظم الفلاسفة الالهيين حيث قال : إن الموجودات باقية دائمة أما بقائها فبتجدد صورها وأما دثورها فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى ، وذكر إن الدثور قد لزمت الصورة والهبولى انتهى ما ذكره بنقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ، وسنقل أقوال كثير من أساطين الحكماء الدالة على تجدد الأجسام ودثورها وزوالها في مستأنف الكلام إنشاء الله تعالى ، ولنا أيضاً رسالة معمولة في حدوث العالم بجميع ما فيه حدوثاً زمانياً ومن أراد الإطلاع على ذلك فليرجع إلى تلك الرسالة ، ومما يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ العربي في فصوص الحكم : ومن أعجب الأمر إن الإنسان في الترقى دائماً وهو لا يشعر بذلك للطافة^(٢) الحجاب وركته وتشابه

التباعد المكانى والتناقض الزمانى والتهاوى الهبولانى وانما هذا القدر من الثبات والنورية من العقول القدسية .

شد مبدل آب ابن جو چند بار عكس ماء وعكس اختر برقرار - س ده .
(١) الواو حالية أى لم تكن لها صورة يسكن ان تكون علة اذلاجنبة ثبات اذقد مر ان الصورة واسطة مرور الفيض فلاينافى وجود الصورة الدائرة فالمراد بالصورة ما به الشئ وبالفعل ، وبطلان الكون لسيالته والصيرورة الى الهبولى لان السيالان والحركة قوة وصيرورة الجرم الى الهبولى لكمال القرب الى تلك العاشية شبيهة بصيرورة النفس عقلا فعلا لكمال قربها وتشبهها به فاتخنت به - س ده .

(٢) المراد بالحجاب المفصل بين مرتبة ومرتبة اخرى من الحدود التى هي ما فيه الحركة فى اصطلاح الحكماء والمناسب لمداد العرفاء ان يبرهنها بالتجليات الالهية والمفصل انما هو فى الوهم لافى العين لان الحركة متصلة واحدة ، ولعل هذا مراد الشيخ بالطائفة والحركة أى رن المفصل بحيث يكاد ان يلتحق بالعدم - س ده .

الصّور^(١) مثل قوله تعالى «واتوا به متشابهاً» وقال في الفتوحات : فالموجود كلّ متحرك على الدوام دنيّاً و آخرة^(٢) لأنّ التكوين لا يكون إلّا عن مكوّن^(٣) فمن الله توجهات على الدوام وكلمات لاتنفد ، و قوله و ما عند الله باق إشارة إلى ما ذكرناه من بقاء كلمات الله تعالى العقلية الباقية ببقاء الله و دثور أصنامها الجسمانية .

فصل (٢٩)

في أن أقدم الحركات الواقعة في مقولة عرضية و أدومها هي

الوضعية المستديرة وهي ايضاً ألها و اشرها

إما أنها أقدم الحركات فلأنّ الحركة في الكم مثل النمو و الذبول يفتقر إلى حركات مكانية إذ لا بد للنامي و الذابل من وارد يتحرك اليه أو خارج يتحرك منه ، و هي و الوضعية تستغنيان عن الكمية ، والتخلخل و التكاثر ايضاً لا يخلو عن حركة كيفية و هي الاستحالة بتحليل مسخّن أو تجميد مبرّد و الاستحالة لاتكون دائمة فلا بد لها من علة محيلة حادثة مثل نار تحيل الماء بأن تقرب منه أو يقرب هو منها بعد أن لم يكن فالحركة المكانية أقدم من الكمية و الكيفية لكنّ المكانية إما

(١) هذه الآية في الصور الاخرية لكن الشيخ بلمح الى انه لو كان السالك ناظراً الى مراتب الترتيبات للانسان بل مراتب التجليات عليه نظراً بنور الله تعالى لوجدها كالصور الجنانية ودخل في مضمون قولي تعالى «واتوا به متشابهاً» بل كلما اشتدّ وقد نار محبته و نور فراسته صار التجليات الانفعالية متبدلة في حقه بالتجليات الصفاتية و الذاتية و جنة الافعال بجنة الصفات والذات و كم من بون بينهما - س ر ه .

(٢) أي عرضاً وطولاً فبرعن هذين بهاتين لان الاخرة في طول العالم أي في باطنه - س ر ه .

(٣) لعل النسخة الصحيحة مع الواو وان كان عندها غير ضامر ايضاً ، ثم انه علة قبل المعلن فيكون بمنزلة لما الرابطة أي لما كان التكوين لا يكون الا من مكوّن فمن الله الخ - س ر ه .

مستقيمة أو منعطفة أو راجعة ، و المستقيمات لا تدوم على اتصالها لنشائي الأبعاد المكانية كلها و الأخيرتان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين متخالفتين جهة ، و السكون لا يكون إلا في الزمان لأنه قوة الحركات كما مر - و قوة الشيء لابد أن تكون متقدمة عليه زماناً - والزمان يفتقر إلى حركة حافظة له وهو لا ينحفظ بحركة متصرمة بل بما يقبل الدوام التجديدي الاتصالي ، والتي تقبل هذا الدوام هي المستديرة التي يجوز اتصالها دائماً فهي غنية عن سائر الحركات العرضية و هي لا تستغني عن المستديرة فهي أقدم الحركات . وأما إن المستديرة أدومها فلما مر إن غيرها منقطعة إلى سكون لأنه عدمها و هو لكونه عدماً خاصاً يصحبه قوة أو ملكة مفتقرتين إلى قابل زمني متجدد الوجود يحتاج إلى زمان بعد زمان الحركة التي هو يقابلها ، و قد علم أن حافظ الزمان هو المستديرة في المشهور . وأما أنها أتمها فلا نها في نفسها لا يحتمل الزيادة في الكمية كباقي الحركات ولا الاشتداد ولا النضغ في السرعة و البطؤ لما ستعلم في مباحث الأفلاك ، و لأن فاعلها و غايتها ليس أمراً محسوساً بل أمر عقلي غير متفاوت في القرب إليه و البعد عنه لكونه خارجاً عن هذا العالم كما يتفاوت غاية الحركات الطبيعية الاينية و تشدد حركتها أخيراً كلما قرب المتحرك من الحيز الطبيعي ، والقسرية يضعف أخيراً كلما بعد من القاسر و ذلك لأن الشيء كلما هو أقرب من مبدئه و أصله فهو أشد و أقوى و كلما بعد منه فهو أضعف وأوهن . وأما إنها أشرف منها فلا نها تامة و التام أشرف من الناقص فالدورية أشرف من سائر الحركات فحينئذ قد ظهر إن الجرم المتحرك بالاستدارة و جب أن يكون أقدم الأجرام و أتمها و أشرفها طبيعة إذ شرف الفعل و تمامه و دوامه يستدعي شرف الفاعل و تمامه و دوامه فبقوته المسكة له تحدّد جهات الحركات الطبيعية الاينية المستقيمة و جهات الأبعاد المكانية كما سيجي ، موعده بيانه في مباحث الجهات و مباحث الفلكيات إنشاء الله تعالى .

فصل (٣٠)

فى اثبات حقيقة الزمان و انه بهويته الالكسالية الكمية مقدار

الحركات و بما يعرض له من الانقسام الوهمى عددها

أما إثبات وجود الزمان و حقيقته فالهادي ^(١) لنا على طريقة الطبيعيين ^(٢) مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الأخذ و الترتار : ثم اتفاقها في المقطوع من المسافة و اختلافها فيهما أوفى أحدهما تارة أخرى ؛ فحصل لنا العلم بأن في الوجود كوناً مقدارياً فيه إمكان وقوع الحركات المختلفة أو المتفقة غير مقدار الأجسام و نهاياتها لأنه غير قار و هذه قارة فهو مقدار لأمر غير قار وهو (هي-خل) الحركة ، و شرح ذلك و كول إلى علم الطبيعة . و أما على ^(٣) طريقة الألهيين فلأن كل حادث هو بعد شيء له قبلية عليه لا يجامع به البعدية لا كقبلية الواحد على الاثنين لأنه يجوز فيها الاجتماع ، و لا كقبلية الأب على الابن أو ذات الفاعل

(١) الاخصر التمسك باصل السرعة و البطوء فقط بان يقال السرعة قطع مسافة طويلة

فى زمان قصير و البطوء بخلانها - س ر ه .

(٢) اشارة الى البرهان الطبيعى على وجود الزمان و قد أورده الشيخ و شرحه فى الساع الطبيعى من كتاب الشفاء ، و مما يجب أن يتنبه له أن هذا البرهان ينتج أن لكل شخص من اشخاص الحركات شخصاً واحداً بالعدد من الزمان يفاير زمان الحركات الاخر كما تفاير تلك الحركة غيرها من الحركات بالعدد ، و نسبة كل زمان الى حركتها التى يعرضها كنسبة الجسم التلمى الغاس الى الجسم الطبيعى الذى يعرضه .

و من شأن كل زمان أن يؤخذ واحداً يتقدر به غيره من الحركات و مقاساتها ، و أما الزمان العام الذى هو مقدار الحركة اليومية فانما تميزه لان يكون واحداً مقياساً تنقدر به الحركات تميز اصطلاحى من الناس لكونه أمراً مستتر أعاماً تدركه أنهم عامتهم ، نعم هناك زمان طبيعى دخیل فى وجود العوالم الطبيعية وهو زمان حركة الطبيعة الكلية الجسية بجوهرها - ط مد

(٣) و ليعلم أنه احد البراهين على وجود الحركة الجوهرية فتأمل فيه - ط مد .

مما يجوز أن يكون قبل و مع و بعد ، ولا العدم إذ قد يتحقق للشيء عدم لا حق بل قبلية قبل يستحيل أن يجامع مع البعد لذاته ، ثم ما من قبلية إلا و بين القبل بهذه القبلية و بين الذي هو البعد ينصور قبليات و بعديات غير واقعة عند حد و مثل هذا الذي هو ملاك هذا التقدم و التأخر فيه تجدد قبليات و بعديات و تصرم تقدمات و تأخرات فلا بد من هوية متجددة متصرمة بالذات على نعمت الاتصال بمحاذات الحركات في المسافات الممتنعة الانقسام إلى ما لا ينقسم أصلاً ؛ فهو لقبوله الانقسام و الزيادة و نقصان كم ، و لكونه متصلاً فهو كمية متصلة غير قارة أو ذو كمية ^(١) متصلة غير قارة ، و على التقديرين ^(٢) فإما جوهر أو عرض فإن كان جوهر ^(٣) فلا شتماله على الحدوث التجديدي لا يمكن أن يكون مفارقاً عن المادة و القوة الإمكانية ؛ فهو إما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة أو مقدار تجده و عدم قراره ، و بالجملة إما مقدار حركة أو ذي حركة ذاتية يتقدّر به من جهة اتصاله و يتعدد به من جهة انقسامه الوهمي إلى متقدم و متأخر ؛ فهذا النحو من الوجود له ثبات و اتصال و له أيضاً تجدد و انقضاء فكأنه شيء بين صرافة القوة و عوضة الفعل

(١) أشار به إلى مله من نفسه من تجدد الطبيعة فالزمان عند القوم مقدار تجدد الوضع الفلكي ، و عنده قد سـره مقدار تجدد الطبيعة الفلكية دون الطابع الأخرى لعدم دوامها و انتظامها و اتساقها فالطبيعة جوهر ذو كمية من باب عدم انفكاك الشيء عن نفسه كذا الوجود في الوجود ونحوه أو الرادان الزمان هو الطبيعة ذات الكمية المتصل الغير القارة التي كانت في طريقة القوم - س ر ه .

(٢) في العبارة تشويش فانه على تقدير كميته يستنع ان يكون جوهر - طمد .
(٣) من باب تقسيم الكل الى الاجزاء ، وقوله فهو اما مقدار جوهر مادي الى قوله يتقدر به هذا الترديد باعتبار ان نسبة الزمان الى الحركة اعني الجوهرية و كذا الحركة الى الطبيعة نسبة الجسم التمليسى الى الطبيعي كما مـروسي أنى في التوفيق بين الاقوال في حقيقة الزمان فان نظرنا الى اتعاد وجود الحركة والطبيعة نقول انه مقدار جوهر و ان نظرنا الى مفابرهما في الفهم هو العروض التحليلي بينهما نقول انه مقدار تجده و حركته اوجسماً يعني الهولي - س ر ه .

فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج إلى فاعل حافظ يديمه ومن جهة حدوثه وانصرامه يحتاج إلى قابل يقبل إمكانه وقوة وجوده فلا محالة يكون جسماً أو جسمانياً . وأيضاً له وحدة اتصالية و كثرة تجددية فمن حيث كونه أمراً واحداً يجب أن يكون له فاعل واحد وقابل واحد إذ الصفة الواحدة يستحيل أن يكون إلالموصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب أن يكون متبرئ الذات عن المادة وعلائقها وإلا احتاج في تجسسه وتكونه المادي لتجدد أحواله كما علمت إلى حركة أخرى ^(١) و زمان آخر ، و مادة سابقة وعدم قائم بها ، وقابله يجب أن يكون أقدم الطبايع والأجسام وأنها إذ الزمان لا يتقدم عليه شيء ، غير هذا التقدم ؛ فقابله يستحيل ^(٢) أن يتكون من جسم آخر أو يتكون منه جسم آخر و إلا لا تقطع اتصال الزمان ^(٣) فيكون قابله تام الخلقة غير عنصري ولا يكون في طبيعته حركة مكانية ولا حركة كمية كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف ولا استحالة كيفية لان هذه الأشياء توجب انصرامه وانقطاعه وتسقط تقدمه على سائر الأجرام ^(٤) ، وأما من جهة كونه ذا

(١) لحصول قبلات وبعديات متجددة متصرفة في أحواله المتجددة فست الحاجة إلى حركة أخرى و زمان آخر وإلى فاعل آخر - س ر ه .

(٢) هذه الغواص الشمس أو الست التي ذكرها للجسم الفنى هو معروض الزمان من خواص الفلك المحدد الذى كان المتقدمون يرون انه جسم كروى محيط بالعالم الجسمانى راسم بحركته اليومية الزمان العام ، وقد تبين أخيراً بطلان ما افترضوه من الاجرام الفلكية غير أن هذه الغواص قابلة للانطباق على الطبيعة الكلية الجسمانية التي ترسم بحركة جوهريه زماناً عاماً جوهرياً ، و أما الزمان المعروف عندنا فهو مقدار الحركة اليومية الارضية امر اصطلاحى كما قدمنا الإشارة إليه - ط مد .

(٣) و لازم من دفعه وضعه أيضاً فان المادة المتكون منها قابلة او المستحيل اليها تكون سابقة لإلاحة بالزمان - س ر ه .

(٤) أى بالزمان و بالمكان اسقاط تقدمه واضح ، أما التقدم بالمكان فلانه يلزم من حركته المكانية او حركة مكانية لشيء آخر اليه كما سبق ان الحركة الكمية و الكيفية تحتاجان الى المكانية أن لا يكون معدد الامكنة والجهات ، و أما التقدم بالزمان فلسبق ☞

حدوث و تجدد ففاعله القريب المباشر له يجب أن يكون له تجدد و تصرف ، وكذا قابله يجب أن يكون مما يلحقه أكوأن تجددية على نعت الاتصال و الوحدة ، وكذا الكلام في غايته و لتبيين هذا المعنى بوجه أبسط .

فصل (٣١)

في أن الغاية القريبة للزمان و الحركة تدريجية الوجود

واعلم أنه سيجيء اثبات إن الغاية الذاتية في حركة الفلك هي الصورات ^(١) المقترضة للأشواق و الإرادات التي بها يتقرب إلى هبتها الأعلى .
قال الشيخ في التعليقات : الغرض في الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة الحركة ^(٢) إلا أنها لا يمكن حفظها بالشخص فاستبقت بالنوع كما لا يبقى نوع الإنسان إلا بالأشخاص لأنه لم يمكن حفظه بشخص واحد لأنه كائن وكل كائن فاسد بالضرورة ، و الحركة الفلكية و إن كانت متجددة فإنها واحدة بالاتصال والدوام ، و من هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار يكون كالتابئة .

والجسم الشاغل للمكان بالزمان عليه ولسبق الحركة المكانية لشيء آخر على حركته الكمية أو الكيفية ، و أما إيجاب انصرامه فلأن ما يقبل الكمية و الاستعالة إنما كان له مادة كائنة فاسدة و كذا الأينية فموصوفهما هر او برد يوجبان قطعه و رطوبة و يبوسة كذلك و في النمو و الذبول و الاستعالة الانصرام اظهر ، هذا اذا حفظ ظاهر كلامه اما اذا ارجع ضمير انصرامه الى الزمان فالامر واضح - س ر ه .

(١) أي تصورات الغايات فإن تصور الغاية علة غائية كنصور الجلوس للسرير و معلوم أن ليس المراد تصورات مثل الأوضاع و الحركات و لتصورات لوازم حركاتها في الكائنات مما هي غايات بالعرض و قد اخرجها بقيد الذاتية - س ر ه .

(٢) أي انه الغاية القريبة ، و أما الغاية البعيدة فهي التشبه بالبيادى و برد على الشيخ ان الحركة نفس الفعل فلا يكون غاية لنفسها . وأيضاً الحركة طلب فلا يكون مطلوباً و يمكن أن يدفع بان المراد الغرض من وجود الفلك و طبيعته و ميله المستدير و يرشدك انه قال الغرض في الحركة و لم يقل من الحركة - س ر ه .

وقال في موضع آخر منها : غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئي كالشخص^(١) الذي يتكوّن بعده كما يكون هو أيضاً غاية لطبيعة أخرى جزئية ، وأما الأشخاص التي لا نهاية لها فهي الغاية للقوة الثابتة في جواهر السماوات .

وقال أيضاً فيها : سبب الحركة للفلك تصور النفس التي له تصوراً بعد تصور ، وهذا التصور والتخيل الذي له مع وضع ما سبب للتخيل الآخر أي يستعبد الأول للثاني ، ويصح^(٢) أن يكون التصورات المنكورة تصوراً واحداً في النوع كثيراً بالشخص أو تصورات مختلفة .

وقال أيضاً فيها : هذا التصور الثاني مثل الأول نوعاً لا شخصاً يجوز أن تصدر عنه حركة مثل حركته نوعاً لا شخصاً ، ولو كانا مثلين لكانا واحداً^(٣) و صدر عنهما حركة واحدة بالعدد .

وقال أيضاً فيها : كل وضع في الفلك يقضى وضاً وسببه تجدد توهم بعد

(١) أي أنه غاية بالعرض والمقصود التمثيل للجزئية فقط إذ معلوم ان الغاية الذاتية للطبيعة الجزئية اكمال نفسها و مادتها بل كل شيء يؤم نفسه و ينحو نحو كما لا نه سره .
 (٢) الاتفاق و الاختلاف في التصورات بسبب التصورات من الاوضاع فالاوضاع الواردة على كل فلك من ابتداء دورة الى ان تتم مغالطة نوعاً و الرجعة متكررة امثال للسوابق متوافقة معها نوعاً لا شخصاً امثال هذا من يدور على نفسه فيرد عليه اوضاع كثيرة بل غير متناهية الى ان يتم دورة واحدة كلها متخالفة نوعاً لوضعه عند المواجهة الى الجنوب المبتدئ منه من اوضاعه الاخرى عند المواجهات الى ما بين الجنوب والمغرب و الى المغرب و الى الجهات الاخرى عندها الى ان يغم الى الجنوب ثم يكر داجماً و المتكررات امثال السوابق ، و أيضاً المتخالفة النوعية كمتخالفة الوضع الثلاثي مع التسديسي في كواكب الافلاك و المقارنة مع القابلة وغير ذلك ، و بالجملة ليس المراد بالتصورات هاهنا مثل تصورات القباب كما في قوله الاتي بل مثل تصورات الاوضاع فان الاختلاف النوعي لا يتصور هناك الا أن يراد مثل تصورية البدء نارة و تصور علمه نارة اخرى و قدرته اخرى وهكذا - س ر ه .
 (٣) أي من جميع الوجوه و مع ذلك فيه تسامح لان عنوان السلبية لا ينافي الغائبة - س ر ه .

توهم ، هذه عباراته بألفاظه ، وهي في قوة القول باثبات الحركة في الصور الجوهرية من وجهين :

الأول إن النصوص الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي ، وهو المعنى بالحركة في الجوهر الصوري لما تقرر عند الشيخ وغيره أن صورة الجوهر جوهر ، و تصورات الأفلاك إنما يكون لمبادئها المحركة إياها بالذات ولما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم إن غرضها في الحركة ليس أشياء سافلة فيكون مقاصدها و تخيلاتنا صوراً جوهرية أشرف من الجواهر العنصرية .^(١)

و الثاني إن الوضع لكل جسم نحو وجوده أو لازم وجوده كما صرحوا به^(٢) ، و جميع أوضاع الفلك طبيعية له لا أن بعضها طبيعي و البعض قسري إذ لا قاصر في الفلكيات ، و قد علمت أن المبدء القريب لكل حركة هي الطبيعة . والتحقيق إن طبيعة الفلك و نفسه الحيوانية شيء واحد و ذات واحدة فالحركة في الوضع تقتضي تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك شخص بعد شخص ووجود بعد وجود على

(١) هو مذهبها يشمل الجواهر العنصرية اللازمة لأوضاعها إذ العلم بالضرورة يستلزم العلم باللازم فهذه الصور ترد عليها بنحو التدرج الاتصالي و لها وحدة اتصالية بحسب الوجود وكثرة بحسب الوجود وكثرة بحسب الماهية نوعاً أو شخفاً كما في مراتب الألوان الواردة على الفاكهة في الحركة الكيفية - س ر ه .

(٢) و ذلك لأن المدار الذي يقبل بذاته القسمة الوهية و يعد مادة الجسم الطبيعي لقبول القسمة الفكرية من اللوازم الغير المتأثرة في الوجود للجسم الطبيعي كما صرح به مراداً فالوضع اعني الحياة المعلولة للنسبتين المتفرعة على الاجزاء داخل في قوام وجود الجسم الطبيعي ويكون هويته فالسيلان في الوضع عين السيلان في وجود جوهر الجسم . و أيضاً الجسم في أصل وجوده و مرتبة ذاته الوجودية لما لم يكن مجرداً ولا نقطة عرضية ولا جوهرية اتصف بالوضع و الترتيب فيما بين اجزائه ، ثم ان التوفيق بين شقي الترتيب ان المراد باللازم هو الغير المتأخر في الوجود . و أما قوله وجميع الخ ادخاها للعنان بان الاوضاع و ان كانت لوازم متأخرة في الوجود فتجدها مستلزم لتجدد الطبيعة اذعلة التجدد متجدد - س ر ه .

نعت الاتصال التدريجي .

وقال أيضاً في التعليقات : طبيعة الفلك من حيث أنه طبيعة الفلك تقتضي الأين الطبيعي و الوضع الطبيعي لا أيناً مخصوصاً ^(١) فيكون النقل منه قسراً .
وقال أيضاً : هذه الأوضاع والأيون كلها طبيعية له انتهى .

أقول : لما خرج من هذا الكلام إن كل وضع من أوضاع الفلك طبيعي ، و كل أين من أيونه طبيعي و مع كونه ^(٢) طبيعياً ينتقل منه إلى غيره فلا يستقيم ذلك إلا بأن يكون طبيعة الفلك أمراً متجدد الذات ذاوحدة جمعية و كثرة . اتصالية و كذا ما يقتضيه من الأوضاع والأيون و سائر اللوازم ، و هذا و إن لم يكن يذهب إليه الشيخ ومتابعوه إلا أنه الحق الذي لا محيص عنه ، والذي ^(٣) يناسب آرائهم إن طبيعة

(١) تعدد الايون في الفلك باعتبار الاوضاع أو الازمنة و الاملوم وحدة ابنة و ان لاهركة ابنة فيه - س ر ه .

(٢) احقاق للحركة الجوهرية بقواعدهم المقررة عندهم فان الاين الطبيعي والوضع الطبيعي لا يتعدد ولا يكونان مهروبا عنهما فالمحيص أن يكون الطبيعة متجددة الذات حتى يكون كل درجة من الوضع والاين بازاء درجة من الطبيعة و كل منها أى الطبيعة وانرها بوجه آخر واحد اذ باعتبار التوسط واحد مستمر و باعتبار القطع واحد متصل والاتصال الواحداني مساوق للوحدة الشغمية ، ولك أن تقول الانتقال من الوضع في الفلك مع كونه طبيعياً غير قسري للارادة التي للنفس الفلكية ، وبهذا أى كون كل وضع يطلب بهرب عنه و بالعكس يستدل على كون حركة الفلك ارادية وان كان الفاعل المباشر بكل حركة هو الطبيعة ولهذا نقل عن المعلم الاول ! انه قال في موضع ان حركة الفلك طبيعية - س ر ه .

(٣) حتى يرتبط المتجدد المتكثر من الاوضاع الى الثابت الواحد الذي هو الطبيعة فان الوضع المطلق لا يتعدد ولا تكثر فيه ، وهذا كقولهم ان شأن العس المشترك هو الاحساس بالصورة ثم ان الصورة في نفسها مختلفة فشانه ليس الا واحداً وكذا في القوى الاخر و أيضاً حتى لا يتوجه عليهم في الفلك مامر ان يتجدد الاهرار كاشف عن تجديد مبدئها القريب . وأيضاً حتى لا يكون الاين الطبيعي ولا الوضع الطبيعي متعدداً لان تعددهما غير جائز - س ر ه .

الفلك تقتضي أولاً وبالذات الوضع المطلق والأين المطلق من غير خصوصية لشيء،
منهما وإنما يراد تلك الخصوصيات لأجل بقاء النوع بالعرض لا بالذات . وهذا عند
التحقيق غير مستقيم أما أولاً فلما تقرر عندهم إن مقصود الطبيعة لا يكون إلا متعينا
شخصياً إذ المعنى الكلي لا وجود له في الأعيان ، ألم يتشخص فالوجود يتعلق أولاً
بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس ، ولهذا ذكروا في كتاب قاطيغوريوس في بيان تسميتهن
الأشخاص الجوهرية بالجواهر الأولى وأنواعها بالثانية وأجناسها بالثالثة إن الوجود
يتعلق بالشخص أولاً والنوع ثانياً وبالجنس ثالثاً ، وأما ثانياً^(١) فلما علمت في مباحث
الوجود إن الموجود في كل شيء ، بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة بنفسه ، أما
الماهيات التي يقال لها الطبائع الكلية فليس لها وجود لاني الخارج ولا في الذهن إلا
بتبعية الوجود ، والحاصل إن الوضع والأين من جملة المشتقات ولوازم الوجودات
والتبدل فيهما إما عين التبدل في نحو الوجود أو لازم له ، وليس كما^(٢) ظن في
المشهور إن هذا الجرم بشخصه علة مطلقة للزمان والحركة وإلا لم يكن زمانياً
وكل جسم وجسماني زمني فهو متشخص بالزمان ، وفاعل الشيء غير متشخص به
ولامفتقر في وجوده إلى ذلك الشيء ؛ فعلة الزمان من جهة وحدتها الاتصالية نسبتها

(١) لا يذهب عليك ان روح الاعتراضين واحد لانه تسك تارة بقاعدة عدم وجود
الكلي الطبيعي بذاته وان الشخص موجود والطبيعي موجود بملاقة تحقق وجود فردة وتارة
بقاعدة اصالة الوجود ، وأنت تعلم ان الماهية هي الكلي الطبيعي وان التشخص نحو الوجود
أن لكل مشرب مذاقاً - سره .

(٢) شروع في تعيين فاعل الزمان ، وانما قال بشخصه للاشارة الى أن الزمان مأخوذ
فيه لكونه مشخصاً أولاً لازم تشخصه فكيف يكون فاعلاً له ؟ ، وانما قال علة مطلقة للاشارة
الى أنه لا تضابق في كونه علة ناقصة له كالعلة القابلة وانما ننزع كونه فاعلاً له ، وقوله و
الا لم يكن زمانياً لان فاعل الشيء غير متصف به واذا لم يكن الفعل في مرتبة ذات الفاعل
وكان الزمان باطلاقة معلولاً له فكيف يكون زمانياً وهذا الجرم زمني بل يقتضي الحركة
الجوهرية هو بجوهره سائل زائل زمني في مرتبة ذاته الوجودية كما سيقول انه قد علمت
من طريقنا الخ - سره .

إلى أجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة ، و يفعل الزمان و ما معه فعلاً واحداً ، و يكون علة حدوثه و علة بقاءه شيئاً واحداً إذ الشيء التدرجي الغير القار بالذات بقاءه عين حدوثه ، و قد علمت من طريقنا أن كل جسم و كل طبيعة جسمانية و كل عارض جسماني من الشكل و الوضع و الكم و الكيف و الأين ^(١) و سائر العوارض المادية ^(٢) أمور سائلة زائلة إما بالذات وإما بالعرض ؛ ففاعل الزمان على الإطلاق لا بد وأن يكون أمراً ذا اعتبارين ، و له جهتان جهة وحدة عقلية و جهة كثرة تجديدية فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية و بجهة تجديده يتعمل تارة عنه و يفعل أخرى بحسب هويات أجزائه المخصوصة ، و ذلك الأمر هو نفس الفلك الأقصى الذي لها و جهان : فالطبيعة العقلية أعني صورتها المفارقة جهة وحدتها ، و الطبيعة الجسمانية الكائنة جهة كثرتها و تجدها فنفس الجرم الأقصى فاعل الزمان و مقبمه و حافظه و مديمه و به يتجدد ^(٣) و يتعين الزمانيات ، و يجرمه يتجدد الجهات و المكانيات بمثل البيان ^(٤) المذكور إذ كل جرم شخصي كما يفنقر إلى الزمان و الحركة في مكانه الاستعدادي و حدوثه التجديدي كذلك يحتاج في مكانه و وضع جهته إلى ما يحيط به و يعين حيزه ؛ فكيف يتقدم عليها طبعاً ^(٥) فإن هذه الأمور كما أشرنا إليه إمامن مقومات الشخص أو من لوازم وجوده ، و لوازم الوجود كلوازم

(١) ذكره بعد الشكل من باب ذكر العام بعد الخاص - س ر ه .

(٢) ان قلت : الحركة ليست في الاعراض الاخرى . قلت : جميع اعراض العالم غير قارة الا أن عدم الترادف معتبر في وجودها كالمقولات الاربعة المذكورة واما في مفهومها كالتي و أن يفعل وأن يتعمل ، و اماتبية محضة كالإضافة - س ر ه .

(٣) اي بالزمان - س ر ه .

(٤) متعلق بمحذوف أي لان جرمه منشأ و علة للجهات و المكانيات بمثل البيان المذكور وقد صرح به بقوله اذ كل جرم الخ - س ر ه .

(٥) اي ذاتا فالمراد بالتقدم بالطبع ليس بالمعنى الاخص كتقدم العلة الناقصة بل بالمعنى الاعم من التقدم بالعلية كما لا يخفى - س ر ه .

الماهية في امتناع تخلل الجمل بين اللازم والملزوم ؛ فالأكوان الجسمانية مطلقاً أكوان ناقصة يحتاج إلى زمان ومكان ووضع وكم وكيف ، فقد علمت أن فاعل هذه الأمور يجب أن يكون أصله مفارق الذات والوجود عنها فلا يجوز أن يكون علة الزمان زماناً قبله ، ولا علة المكان مكاناً قبله وعلة الوضع وضعاً آخر ، وهكذا في الكم وغيره ؛ فهذه ^(١) الأمور مع أنها حوادث متجددة متعربة فعلتها الأصلية لا تكون إلا أسراراً مفارقاً ثابت الذات خارجاً عن سلسلة الزمان والمكان ، وهو الله سبحانه بذاته الأحدية أو من جهة علومه الآلهية أو كلماته النامات التي لا تنتهي أو عالم أمره الذي إذا قال لشيء كن فيكون .

فصل (٣٢)

في أنه لا يتقدم على ذات الزمان والحركة شيء إلا الباري عز مجده لما علمت أن الزمان وما يقترنه ويحتف به أمور تدريجية وأكوان متجددة الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجوداً أو عدماً أو غيرهما أي تقدماً لا يجمع بحسبه القبل للبعد يكون زماناً أو ذا زمان ^(٢) فيكون قبل كل زمان زمان وقبل كل حركة حركة ، وقد ثبت أيضاً فيما مر أن علة الشيء لا بد وأن تكون غير متعلقة الذات والوجود بذلك الشيء ^(٣) فلا يتقدم على الزمان إلا الباري و

(١) وإذا كانت هذه دلائل على الله وطرفاً إليه فكيف المجردات كالنفوس والعقول الصاعدة فهي السبل الانوم والصرائط الانم «ان هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم» وسيجيء في الإلهيات ان إحدى الطرق لاثبات الواجب بالذات هي النفس و انها حادثة ومجردة و غير ذات وضع ففاعلها لا يكون من الوضعيات التي تفعل بمشاركة الوضع بل من المجردات وينتهي الى الواجب بالذات تعالى شأنه - س ر ه .

(٢) اذ عدم اجتماع ذلك المتقدم مع المتأخر ان كان بالذات فهما زمان و ان كان بالعرض فهما زمانيان - س ر ه .

(٣) متعلق بقوله فيما مر الا الباري - س ر ه .

قدراته وأمره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي ، وتارة بالصفات عند قوم ، وأخرى بالملائكة عند آخرين ، وبالصور الإلهية عند الأفلاطونيين ، وللناس فيما يشقون مذاهب . وأيضاً لو تقدمت على الزمان والحركة شيء هذا التقدم التجديدي لكان عند وجوده عدمها ، وكل ممدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود إذ لو لم يسبقه إمكان لكان إما واجباً أو ممتنعاً وكلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم ولحقوق الوجود وذلك مستحيل ، وموضوع إمكان الحركة لا بد أن يكون من شأنه الحركة كما مر ، ولكن لا يكون إلا جسماً أو جسمانياً ، وكل ما من شأنه أن يتحرك فكافاً إذا لم يوجد حر كنهه فيما لعدم علته أو لعدم شيء من أحوال علقته أو شرائطها التي بها تصير محركة فإذا وجدت الحركة فلحدوث علة محركة ، والكلام في حدوث العلة للحركة كالكلام في حدوث تلك الحركة وهكذا إلى لانهاية فالأسباب المترتبة إن وجدت مجتمعة معاً أو متعاقبة على التوالي وكلاهما محال عندنا ^(١) وعند محققي الفلاسفة ، أما الأول فلقواطع البراهين كالتطبيق والنضائيف وبرهان الحينيات وبرهان ذي الوسط والطرفين وغيرها ، ومع ذلك فجميعها بحيث لا يشذ عنها شيء حادث لا بد لها من علة حادث ، وأما الثاني فلأن كل واحد منها لو كان موجوداً في آن واحد بالفعل ينل البعض بعضاً يلزم تنالي الآتات وتشافع الحدود ، وسنعلم استحالة في نفي الجواهر الفردة وما في حكمها ، وإن كان كل منها في زمان غير زمان صاحبه فإن كانت أزمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها

(١) ان قلت : من الشايعات عندهم التسلسل التعاقبي جائز كيف وقطع الفيز عابراً وغابراً محال باتفاقهم ، قلت : الكلام في الزمان والحركة بالتعاقبي المجوز عندهم فيهما ما كان على سبيل الاتصال الوحداني وأما على سبيل الآتات والآنات المتجاورة أو الزمانيات المنقطعة فغير مجوز ، ولا يخفى ان هذا الدليل تيم ولولم يتسك بتقدم العدم على الحركة بان يقال لو كانت حادث عن الباري القديم توقفت على شرط حادث وهو على شرط حادث آخر وهكذا ويتسلسل مجتمعة او متعاقبة وكلاهما محال الخ وهذا اسد و اخصر - س ر ه .

ولا لأزمنتها لا خارجياً ولا ذهنياً ، و ما لا وجود لها لا ذهنياً ولا خارجياً فلا ترتب بينها ولا سببية لبعضها بالقياس إلى بعض آخر ، و إنما قلنا لا وجود لها في الخارج لأن^١ الموجود من الزمان ليس فيه أمور منفصلة بل الموجود منه أمر متصل شخصي كما مر^٢ . و إنما قلنا لا وجود لها في الذهن فلاستحالة استحضار الوهم أزمنة و زمانيات متكررة غير متناهية بالعدد ، و على تقدير استحضاره لا يكون مطابقاً لما في العين فيكون ذهنياً كاذباً ، و الكلام في أسباب وجود الشيء الواقع في نفس الأمر و إن كان ترتبها كترتب حركة بعد حركة و زمان بعد زمان على نعت الاتصال و الاستمرار؛ فالمتصل^(١) بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعة الجوهرية التي هي صورة الجسم ، و الجسم بقوته الاستعدادية مادتها و اتصالها هو الحركة بمعنى القطع ، و مقدار هذا الاتصال هو الزمان ، و أمّا الأمر المستمر الدائم منها فهو أصلها و سحنها المتوسط أبداً بين حدودها و أجزائها التي هي أيضاً جزئياتها بوجه ، و الآن السيل الذي بإزائه مانسته إلى الزمان نسبة التوسط من الحركة إلى الأمر المقطوع المتصل منها ؛ فها هنا أمر عقلي^(٢) هو جوهر فعال واحد ذو شئون غير متناهية كما في قوله تعالى : كل يوم هو في شأن^٣ ، فذلك الأمر لا يمكن أن يكون جسماً أو جسمانياً لما علمت مراراً أن كل جسم أو جسماني واقع تحت الزمان و الحركة فهو إما نفس

(١) أى يلزم الخلف من حيث ان المفروض عدم الزمان والحركة وقد لازم وجودهما من فرض تقدم شيء عليهما و أسباب مرتبة متصلة لهما اذ المتصل بالذات الغير الفار هو الطبيعة واتصال تجدهما و امتداده هو القطع و قدر ذلك الامتداد هو الزمان و الاصل المحفوظ البسيط الدائم بين المبدء والمنتهى هو الحركة التوسطية والان السيل وعاء هذا التوسط وقد جرى في هذه المذكورات على منهج قدس سره فان القوم يجرون هذه في الوضع وغيره من المقولات الثلاث الا الزمان فانه عندهم مقدار الحركة الوضعية الفكية كالحركات المتقطعة - س ر ه .

(٢) أى على ، هو جوهر أى ذات أو الجوهر بمعنى الموجود بالفعل لان في الموضوع

لا ماهية اذا الخ وحينئذ يدخل ذات الباري - س ر ه .

أو عقل أو ذات الباري ، لا سبيل ^(١) إلى الأول لأن النفس بما هي متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة المادية والصورة الجسمية المتبدلة كما مرتفعلة الزمان والزمانيات المتجددة المنصرفة على الاستقلال إتماما الباري ذاته أو بتوسط أمره الأعلى المسمى بالعقل الفعال والروح ، وهو ملك مقرب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جنود للرب تعالى كما أشار إليه بقوله « وما يعلم جنود ربك إلا هو » ، ونسبة الروح لكونه أمر الله إليه نسبة الأمر من حيث هو أمر إلى الأمر والكلام إلى المتكلم من حيث هو متكلم « فاء الأمر والخلق » فعالم خلقه وهو كل ما له خلق وتقدير ومساحة كالأجسام والجسمانيات حادثة الذوات تدرجية الوجودات متراخية الهويات عن قدرته وعلمه بخلاف عالم أمره فالله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما إنه عالم مرید لم يزل ولا يزال ، وهو أمر خالق أبداً سرمداً إلا أن أمره قديم وخلق حدث لما عرفت من أن الحدوث والتجدد لا زمان لهوياتها المادية ، ولهذا قال في كتابه العزيز : « وكان أمر الله مفعولاً ، ولم يقل خلق الله مفعولاً ^(٢) » ، ونسبة عالم أمره إليه نسبة الضوء إلى المضي بالذات ، ونسبة عالم الخلق إليه نسبة الكتابة إلى الكاتب فإن وجود كل صورة كنيية متأخرة عن وجود الكاتب وهو مقدم عليهما جميعاً إن في هذا لبلاغاً لقوم عابدين .

(١) ان قلت : قد مر من قبل ذلك ان علة الزمان نفس الفلك الاقصى فكيف نفى السبيل إليه هاهنا ، قلت : نفى السبيل إليه هاهنا باعتبار جهة وحدة الزمان واتصاله واثباته هناك باعتبار جهة كثرته ، أما تذكر قوله هناك فيجهة وحدته بفعل الزمان بهويته الانصالية ، وأيضاً المثبت هناك النفس بجهتها العقلية ، والنفس هنا النفس بجهتها الزمانية وهي الطبيعة في الحقيقة أو النفس المنطبعة مع ان السببية المنفية هي الاستقلالية - س ر ه .

(٢) اذ الخلق بما هو خلق حدث بما هو حادث والعادت بما هو حادث هو العود والتجدد وهما ذاتيان للخلق وهما نفس والنفس ليس من قبل الله وليس مجعولا الاحيية وجوده كما اذا وقع ضوء الشمس على الماء المتموج فاضطراب ذلك الضوء ليس من الشمس - س ر ه .

فصل (٣٣)

في ربط الحوادث بالقديم (١)

قد تحجّرت أذهان العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت أذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم ، و الذي هو أسدّ الأقوال الواردة منهم و أقرب من الصواب هو قول من قال: إن الحوادث بأسرها مستندة إلى حركة دائمة دورية، ولا يفنقر هذه الحركة إلى علّة حادثة لكونها ليس لها بدوٌ زمني ؛ فهي دائمة باعتبارها به استندت إلى علّة قديمة ، وحادثة باعتبارها كانت مستندة لحوادث. فإن سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علّة مع أننا حكمنا حكماً كلياً إن كل حادث فله علّة حادثة . قلنا : المراد بالحوادث الذي هو موضوع هذه القضية هو الماهية التي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له ، و الحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى إن ماهيتها الحدوث والتجدد ؛ فإن كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتياً لم يكن^(٢) مفنقراً إلى أن يكون علته حادثة ، و نحن إذا رجعنا إلى عقولنا لم نجد لها جازمة بوجود حدوث العلّة إلّا للمعلول الذي يتجدد ، أمّا المعلول الذي هو نفس ماهية التجدد و التغير فلا نجد لها حكماً عليه بذلك إلّا إذا عرض له تجدد وتغير زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد أن لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة ، و حدوث العلّة التي يفنقر إليه المعلول الحادث لا يلزم أن يكون حدوثاً زائداً و إلّا لم يصح^(٣) استناد الحوادث إلى الحركة الدائمة ؛ فالحاصل إن كل واحد من التغيرات ينتهي إلى شيء ماهيته نفس التغير والانتضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علّتها حادثة ، ولكونها نفس التغير

(١) هذه المسألة وإن مضت لكن لامع الجرح والتعديل وذكرها هاهنا مع التحقق

الذي عنده - س و هـ .

(٢) لأن الذات لا يعلل والعرضي يعلل فما ذكره من باب التخصيص - س و هـ .

(٣) أي والا لم يكن نحن نستند الحوادث إليها فلا تنوهم المصادرة - س و هـ .

صح أن يكون علة للمنفريات و الماهية التي هي التغير هي الحركة ، و لهذا عرفها قوم بأنها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى .

أقول هذا الكلام وإن اندفعت به إشكالات كثيرة لكنه فيه ^(١) بعد خلل كثير .
الاول ^(٢) إن الحركة أمر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم إلا بتبعية ما أُضيفت إليه إذ معناها كما سر خروج الشيء من القوة إلى الفعل شيئاً فشيئاً فبالحقيقة الخارج من القوة إلى الفعل ذلك الذي فيه الحركة ، والحركة هي تجدد المنجند و حدوث ^(٣) الحادث بما هو حادث .

الثاني إن الحركة لكونها أمراً بالقوة لا يمكن ^(٤) تقدّمها على وجود حادث

(١) لا يبعد أن يكون المراد بقولهم ان الحركة ماهيتها التجدد هو كون وجودها التجدد فهذا النحو من التميزات كثير الورد في كلمات القدماء فيندفع عنه الاشكال الاول من اشكالاته ، و أما الاشكال الثاني فهو مشترك الورد بينه و بينهم وجوابه هو جوابهم ، و أما الاشكال الثالث و الرابع فيدفعها ان القوم قائلون بوجود الحركة التوسطية الصحيحة لبقاء الحركة و استمرارها بوحدتها الشخصية و هي التي يستندونها الى الفاعل الباقي الثابت الغير المتغير ، والعق ان الاشكال انما هو في ثبوت هذه الحركة الدورية الدائمة - ط مد .

(٢) لعمري ان ما ذكره القائل مشعور بالتنقيقات منها الاشارة الى ان معنى حدوث الوضع الفلاني هو استمرار التجدد طبقاً لقول القدماء كما نقل قدس سره في مقامه ولا خلل في كلامه كما نجيب عن كل واحد الا فيما هو ملحق بالمصنف قدس سره من تجدد الطبيعة فانه وافق الشهود قوله ان الحركة امر نسبي بعث لفظي اذ لو بدل تجدد الوضع بالوضع المتجدد لم يرد هذا - س ده .

(٣) اشارة الى ماهو الشهود في الحدوث والتاثير والتاثر ونحوها من ان الصدوت مثلا ليس بشيء انما هو حدوث الشيء والا فهو اما حادث فله حدوث آخر ويتسلسل واما قديم وهو الواضح البطالان فلا يرد عليه القصة فكذلك الحركة عنده قدس سره ، و أنت هرفت ان الحركة عنده وجود عالم الطبيعة - س ده .

(٤) أي لا يمكن تقدمها طبعاً و مبدئياً زماناً لان الحركة شيء تكون كل جزء منها حين المتضمني فلا قرار لها فلا مبدء لها مع ملولها وأيضاً الحركة ما بالقوة والوجود

موجود بالفعل ، والكلام في العلة الموجبة للشيء ، والعلة الموجبة له يجب أن تكون موجودة معه فالوجود الحادث يفتقر إلى سبب حادث يكون موجوداً معه زماناً متقدماً عليه طبعاً ، و يجب أن يكون وجوده أقوى من وجود معلوله والحركة ليست موجودة بالفعل .

الثالث إن كلام^(١) هذا القائل يدل على كَوْن الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار مستندة إلى العلة القديمة ، وهذا غير صحيح إذ الأمر التجديدي البحث ليس له بقاء أصلاً فضلاً عن كونه قديماً ، وأما الماهية الكلية فهي غير مجمولة

في الحادث ما بالفعل ولا يعطى الوجود والفعلية إلا ما هو برئ ما هو بالقوة فكيف إذا كان كالحركة أمراً ضعيف الوجود قوامها القوة والانتظار ، وانت تعلم أن فاعل الحادث هو الفارق وهو أشد فعلية وأقوى منه ومقدم عليه ذاتاً ومه زماناً والحركة شرط مضمّن لحدوث الحادث في وقت معين والحدوث هو التجدد والتميان من سنخ واحد ، فقوله والكلام في العلة الموجبة خلاف الواقع إذ الموجب للوجود هو الواجب تعالى أو وجهه والحركة هي شرط حدوثه ورباطه بالموجب القديم وابن شرط الحدوث من فاعل الوجود ، وهذا كله ظاهر على قواعدهم وقواعدهم وقد قالوا أن علة كل حادث في هذا العالم الكوني مجموع أصل قديم وشرط حادث فالأصل القديم هو الله تعالى أو العقل النعال الذي هو قدرة الله ومثبه الله و علم الله تعالى والشرط الحادث قطعة من الحركة المستديرة الفلكية . سره .

(١) ولا يمكن أن يكون المراد بهذا الدوام استمرار تجدد الأوضاع المتجددة لانه لا يحوج إلى العلة القديمة إذ المجموع ليس موجوداً عليحدة فمعلوم أن مراده أن فيها أصلاً دائماً وسنخاً باقياً وهذا غير صحيح في الأمر التجديدي البحث ، هذا ملخص اعتراضه قدس سره ، أقول : مراده بالأمر الدائم والأصل الثابت هو الحركة التوسعية ، ومن المحققات أنها أمر بسيط دائم ثابت من البدء إلى المنتهى وقد مر في كلامه قدس سره قبيل ذلك ، وأما المستمر الدائم فهو أصلها وسنخها المتوسط هذا لفظه وقد قرر كثير من القوم مسألة ربط الحادث بالقديم بهذا الطريق فقالوا أن الحركة الدورية الدائمة باعتبار التوسعية أمر ثابت مستند إلى القديم الثابت وباعتبار نسبتها المتجددة مستند إليها للحوادث فارتبط المتغير بالمتغير والثابت بالثابت فالداني للداني والسامك للسامك . سره .

ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها كما سبق .

الرابع إنا قد برهنا على أن جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية غير باق بشخصه ، وكذا ما فيه من الأجرام الكوكبية وغيرها ، وعلّة الحركة وموضوعها الجسم الشخصي وهو غير قديم ، فقله علتها قديمة غير صحيح^(١) . وكذا قوله إنها غير مفتقرة إلى علّة حادثة غير صحيح^(٢) . أيضاً . فالحق الحقيق بالتصديق إن الأمر المنجند الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمية التي لها حقيقة عقلية عند الله ، ولها هوية اتصالية تدريجية في الهبولى التي هي محض القوة والاستعداد ، وهذه الطبيعة وإن لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث ، كما إن الجوهر ماهيته في الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع ووجوده في الخارج مستغنى القوام عنه فقد يكون للوجود نعت لا يكون للماهية إذا جردت عن اعتبار الوجود ، وكما إن وجود الشيء متفاوت الحصول بنفسه في الأشياء بالأشدية والأضعفية و ماهيته ليست كذلك فكذلك بعض الوجودات تدريجي الهوية بذاته لا بصفة عارضة إلا بحسب الاعتبار والتحليل وليست ماهيته كذلك كوجود الطبيعة المحصلة للأجرام المادية فهذا الوجود لقصوره وحيته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون

(١) أنول أولا مراده ان فاعلها البعيد قديم فان الكلام في ارتباط العادت بالقديم تعالى شأنه أو بوجهه القديم المعارق ، وثانياً ان علتها قديمة باعتبار حيثية دوامها كما صرح به و الموضوع معتبر في حيثية حدوثها و حيث يعتبر العادت مطلقا بكلا وجهيه يقال علة مركبة من جزء حادث وجزء قديم كما مر لكنه قدس سره لاحظ ان علتها القريبة هي الطبيعة عندهم - س ر ه .

(٢) ان قلت : صحة هذا معلومة عند الكل اذ الذاني لا يمل .

قلت : أولا ليس هذا رداً على قوله وان كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتياً لم يكن مفتقراً الا أن يكون علة حادثة بل رد على قوله الممل بان ليس لها بدو فنقول هذه الحركة حوادث فضلاً عن أن يكون حادثاً واحداً ولها بدايات فضلاً عن أن يكون لها بدو واحد فتفتقر الى الملل العائدة وثانياً يمكن على بعد أن يكون رداً على ذلك القول فنقول حدوثها لا يمل وأما وجودها فهو مجبول فليفصل وقد اجمل - س ر ه .

إلا متدرج الحصول . لست أقول : إن ماهيته تقتضي التجدد والانتضاء مع قطع النظر عن أمر زائد عليها حتى يستشكل أحد فيه بأننا قد نتصور طبيعة من الطوائع الجسمانية بماهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والانتضاء ، والحدوث كما لا يخطر ببالنا الدوام والبقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية أو المقومة لها ؟ ذلك لأن مبنى ما أوردته على الاشتباه بين ماهية الشيء وجوده لأن حقيقة الوجود لا تحصل في الذهن لما عرفت مراراً من أنه متشخص بذاته وكل ما يحصل في الذهن يقبل الاشتراك والعموم فلو حصل الوجود مثملاً في الذهن لكان الجزئي كلياً والخارج ذهنياً والوجود ماهية والكل ممتنع .

وتنبيه فيه تنوير
واعلم أن كثيراً من الموجودات ليس معقوله مماثلاً لمحسوسه أو متخيله وذلك مثل (١) الزمان والحركة والدائرة والقوة فإن هذه الأشياء ليست معقولاً لأنها كمحسوساتها ومتخيلاتها ، وكذلك المقادير والتعليميات كالجسم التعليمي فإن نحو وجوده عبارة عن خصوص المقدار المساحي سواء كان في مادة وطبيعة مخصوصة أو كان في الخيال منفصلاً عن مادة وطبيعة مخصوصة ليس له حظ من الوجود المعقول إذ كل معقول فهو كلي ، والكلي لا يكون ممتداً

(١) ان قلت : ان كان الحكم كلياً كما سيصرح بقوله : وان سئلت الحق الخ فلم خصي هذه المقادير بالذكر أولاً .

قلت لان في هذه غاية البعد مع جزئياتها بحيث ان الكلي العقلي من الزمان والحركة والشكل والهيولي مع افرادها مثل الساب من نفسه ، وبعبارة اخرى مثل شيء بشرط لا وبشرط شيء ، وغيرها مما سيصرح به مثل لا بشرط وبشرط شيء فابن الزمان والحركة اللذان لهما نحو وجود ضعيف هو وجود فرقى تدريجى بحيث لا يجزى وجزى منها الا وهو كذلك والكلي العقلي منها الذى له وجود جمعى تجردى دهمى بسيط و ابن الهيولي والشكل والهيولي لا تعين معنى أى قوة صرمة فعليتها فعلية القوة وحدتها قوة الوحدة وقس عليه والكلي العقلي منها الذى مهم فى غاية الغلاف بخلاف الداء الكلي العقلي والباه الجزمى والنار العقلية والجزمية ونحوها سببا المجردات كلياتها وجزئياتها - س وه .

متقدراً ولا في ممتد متقدر ؛ فالمعقول من المقدار ليس مقداراً ولا ذا مقدار ولا ذا تقدير أي لا يحمل عليه مفهوم المقدار محلاً شائعاً صناعياً ، و من هذا القبيل كثير من الموجودات المادية مما ليس له معقول مطابق لموجوده ، وإن سئلت الحق فجميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة كانت أو مركبة مما لمطابق لها في العقل لأنها هويات شخصية لا تحتل الشركة ، و ما في العقل أمور كلية يحتل الشركة فكذلك الهوية الصورية التدريجية للطبائع الجسمانية وذلك لأن الصور المتنوعة للأجرام التي هي مبادي لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لامادية لها من حيث هي انبات دائرة متجددة ، نعم ينزع منها مفهومات كلية تسمى بالمعانيات ، و بالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات و إن كانت ذاتيات للمعاني المنبئة عنها كما عرفت ، و نحن سقيم البرهان في هذا الكتاب على أن الصور المتنوعة للجواهر ليست داخلية تحت أجناس مقولة الجوهر ، ولانحت شي من مقولات الأعراض بل إنما هي هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر ولا كم ولا كيف ولا غير هامن المقولات وأجناسها وأنواعها لأنها وجودات محضة فائضة من شئون الحق الأول ، و هي آثار لأشعته العقلية و ظلال لأشراقاته النورية .

ولك أن^(١) ترجع وتقول إن هذه الهويات المتجددة المسماة

بحث و تحصيل

بالصور النوعية والطبائع الجرمية كيف صدرت عن مؤثر

قديم ، فإن صدرت من غير قابل مستعد إياها^(٢) لزم أن يكون تلك الصور صوراً مفارقة فتكون عقلية لامادية ، وهذا مع استحالة يستلزم خلاف المفروض والتناقض إذ التجدد ينافي الوجود المفارقي ، وإن صدرت عنه في قابل مستعد فإن^(٣) كان القابل

(١) الشبهة في الحقيقة هي الشبهة السابقة في ارتباط المتغير بالثابت ، لكنها اوردت

في صورة هي أبسط - طمد .

(٢) هاهنا كبرى مطلوبة هي ان كل موجود بالفعل صدر من غير قابل مستعد فهو مفارق فلا ينتقض كلية الكبرى بالهولي لأنها ليس لها فعلية صورية - سره .

(٣) أي كأنما بعد ان لم يكن وحينئذ يلزم الخلف أيضاً من حيث ان المفروض دوام الطبيعة بنحو الاستمرار التجديدي وقد ارم اعطاعها في جهة البده فينبغي ان يذكر هذا المحذور أيضاً - سره .

حادثاً يلزم توقفه على قابل آخر و قوة استعدادية سابقة و هكذا يتسلسل ^(١) إلى لا نهاية ، و إن كان قديماً ^(٢) فإما أن يكون ذاته بذاته أو ذاته بما يلزم ذاته كافية في القبول فتكون الصورة ثابتة أيضاً لا متجددة ^(٣) والمفروض إنها متجددة ، وإن لم يكف ذاته ولا مع أمر لازم لذاته للقبول بل لابد فيه من استعدادات لاحقة متجددة فيلزم عليك الاعتراف بقدّم المادة و لزوم التسلسل ^(٤) في المتعاقبات ، و أنت بصدّد حدوث العالم بجميع ما فيه بل يلزم عليك قدّم كل مادة مصوّرة بصورة من النوعيات

(١) لا يقال ، هذا التسلسل تعاقبي مجوز عندهم ، لانا نقول : المراد بالقابل هو القابل المصاحب للوجدان أعنى حامل الصورة لا المصاحب للقدّم أعنى حامل قوتها السابقة فيجتمع مع القبول فيلزم التسلسل الاجتماعي وقد صرح بذلك في مادة الصورة الشخصية بقوله فانها حلة موجبة له بالذات لامدة له - س ر ه .

(٢) يلزم عليك قدّم القابل من مجرد فرض قدّمه و انت بصدّد حدوث جميع العالم فلا بد ان يذكر كما ذكره في الشق الاخر - س ر ه .

(٣) لزوم قدّم الصورة من قدّم القابل ظاهر ، و أما ثباتها فلا ولا سيما ان التجرد ذاتي لها فالقابل انما يقبلها هكذا كما ان الجاعل اذا جعل المتجددات بالذات جعلها موجودة لا انه جعل تجدها والكلام في كفاية ذات القابل و عدم كفايتها في القبول اي الوجود الرابط من الصورة لا في تجدد الوجود النفس منها فلا يمنع كونه ذاتياً . و الجواب ان لزوم ثباتها بسبب ان ما به القبول اذا كان نفس ذات القابل فهي محفوظة مع جميع مراتب الصورة المتجددة ، و الواهب أيضاً لا حالة منتظرة له فيصير جميع مراتب الصورة قادة مجتمعة و القابل الذي هو شرط مرتبة هو الشرط للمرتبة الاخرى لوحدة أصلهما المحفوظ ، و أيضاً الفرض في هذا الشق عدم تلاحق الاستعدادات في المادة و هو كاشف من عدم تلاحق المراتب في الصورة و ذلك لان الشقوق في السؤاأل أربعة : عدم تحقق القابل ، و تحقق القابل العادّي ، والقابل القديم الغير التلاحق للاستعدادات ، والقديم التلاحق لها ، وأيضاً ما ثبت قدّمه امتنع عدمه فلا يسكن ان يكون للصورة مراتب متعضية ومتكوّنة حتى تكون سبباً لذاتاً وجوهرأ - س ر ه .

(٤) و هو باطل عند الباحث و المتكلم أو لانه يلزم قدّم النوع المحفوظ بتعاقب الاشخاص - س ر ه .

الصورية فيكون عدد الأشخاص القديمة عدد الأنواع الصورية . على أن^(١) الكلام عائد في حصول كل استعداد خاص جزئى لما مر إن^(٢) ما بالقوة متقوم بما هو بالفعل مفتقر إليه فإن^(٣) الاستعداد الخاص^(٤) إنما يحدث بصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان لأنها علة موجبة له بالذات لا معدة له ؛ فقول لك^(٥) إن^(٦) ما أسلفناه

(١) يبنى نلزمكم اولاً مادة قديمة وثانياً مواد قديمة بعدد الانواع وثالثاً مواد قديمة بعدد الاشخاص باجراء الدليل المذكور تارة فى كل نوع نوع من الطبائع والصور وتارة فى كل صورة صورة شخصية من كل نوع - س ر ه .

(٢) اذ كل استعداد لا بد له مما به استعدادات وهو الصورة المعينة كما سيبيىء بعد اسطر اذ المادة بذاتها حاملة القوة البعيدة المشتركة وصورة ما هى ما به تلك القوة ، و أما به القوة القريبة الخاصة اى الاستعداد فهو الصورة المعينة المخصصة للمادة و قوتها المطلقة - س ر ه .

(٣) محصل ما أفاده بالمطوف على ماتقدم ان هذه الطبيعة الجرمانية تغيرها عين ذاتها فهى ثابتة فى انها متغيرة فلا ضير فى استنادها الى علة ثابتة ان هذه الطبائع الجسمية الجوهرية غير متغايرة ولا منفصل بعضها عن بعض بل هى واحدة متصلة و طبيعة جوهرية فاردة سيالة بذاتها ومعنى افاضة هذه الطبيعة الممتدة السيالة على المادة ان ذاتها لا يغلو عن جهة النقص وحيثية الدم من دون ان يكون المادة امرأ متميزاً منها منفصلاً عنها لاستلزام ذلك كون المادة امرأ بالفعل هذا خلف وعلى هذا تكون مغايرة الصور الجرمانية والطبائع النوعية بعضها من بعض كالنار والماء وغيرهما من قبيل مغايرة حدود الحركة المنفصلة بعضها عن بعض بحسب التقسيم والتسمية العقلين من غير أن تنفصل فى الوجود غير انها مختلفة الاثار والخواص كالقدم والتأخير والشدة والضعف لما فى هذه الحركة من التشكيك فالمخصص لكل جزء من أجزاء هذه الطبيعة السيالة بمرتبة الخاصة ومكانه المخصوص به هو ذاته بذاته ، كما ان الجزء السابق من الحركة الابنية مثلاً انما يسبق الجزء اللاحق بنفس ذاته لا بامر زائد عليه حتى يحتاج الى سبب خارج من ذاته وهكذا .

هذا بالنظر الى الطبائع البادية من جهة وجودها السيال بذاته ، و أما بالنظر اليها من جهة ما ينتزعه العقل من ماهياتها ويخصها باحكام و خواص ملهوية فينفصل بذلك النار من الهواء والانسان من الفرس بها من الاحكام والاثار فهى طبائع نوعية متميزة بعضها من بعض تحتاج كل واحدة من هذه الصور فى وجودها الى مادة سابقة يقربها من

من الكلام يفني بحل هذه الشبهة ونظائرها فإن المادة القابلة إن كانت هبولى أولى فوحدتها وحدة جنسية لا وحدة عددية لأن معناها الجوهر بالقوة^(١)، والجوهرية لا توجد بتحصلاً نوعياً، والقوة عديمة ينحصل بماهي قوة عليه فيكفي في تحصيلها بماهي هي لحق أية صورة كانت، وإن كانت مادة أخرى فهي أيضاً من حيث كونها

الصورة الخاصة استمداد خاص يرضاهن جهة صورة سابقة وعوارض مدة تستدعى حصول الصورة اللاحقة فيها وتبطل كل ساقعة بحصول اللاحقة وترتبط كل واحد من هذه العوادم بملك القدية بحصول شرائط حادثة وهذه الشرائط الجارية باختلافها معلولة لأجزاء حركة جارية غير منقطعة فيتم من مجموع الجزء الخاص من هذه الحركة والزمان الذي يتبعه ومن العلة القدية علة تامة حادثة تستوجب حدوثه حدوث المعلول - ط مد .

(١) فليس هذا قابل واحد بالعدد معينا حتى يقال انه حادث او قديم عليه لان الجنس فان في الفصول والمادة في الصورة ولذا يقال ان الهبولى مع الواحد واحدة ومع المتعدد متعددة فكذلك مع المتعدد متجددة بعين تجدد، والحاصل اننا نختار ان القابل حادث ولكن بمعنى تجدد الجوهرى بتجدد الصورة المتحدة به لا بمعنى انه لم يكن ثم كان ولا بمعنى انه حادث واحد كعادت يومى حتى يتوجه انه مسبوق باستمداد وحركة وزمان بل بمعنى انه حوادث غير متناهية باعتبار صور غير متناهية وان كانت واحدة شخصية او نختار انه قديم بمعنى الاستمرار التجددي وهدم انقطاع الفيض التدريجي عنه اولاً وآخراً لا بمعنى انه ثابت على حالة واحدة ولا على له، ومعنى الوحدة الجنسية في الهبولى انها كواحد شخصى ذى مراتب وحصى وليست كالواحد المحدود المرهون بمرتبة معينة سببا على القول بالتركيب الاتعادي بين الهبولى والصورة وليس معنى الجنسية ولا الاتعاد انها كالجنس المتعدد بالفصول بعين ان وجودها كالجنس وجودات والالم يبق فرق بين التركيب الخارجى والعقلى ولم يكن بينهما على ومعلولة ولاحالية ومعلية بل مراده بالاتعاد ان الهبولى لما كانت قوة معضة ولم تكن مرهونة بفعلية حتى يكون لها تمس وتأنب عن الاتعاد بفعلية اخرى كما ترى ان صورة لا تنقلب الى صورة اخرى لولا الهبولى والقوة خفيفة المؤنة جازان تتعد بكل صورة وفعلية بلاتمس من قبلها لان حيثية القوة لاتعاند الفعلية ويمكن ان تتعدا، كيف وتعاند هما احد ممالك اثبات الهبولى ولهذا سبقول لانه تحصل بعد تحصل اى تحصل الهبولى الثانية وهى الصورة الجسمية تحصل ثانوى بعد تحصل الهبولى الاولى - س ر ه .

مادة حكمها حكم الهيولى الأولى؛ فإن جبهة القوة والنقص راجعة إلى معنى واحد^(١) فهي أيضاً إنما تتحصل وتتقوم بالصورة المقترنة بها إلا أن تحصلها أتم من تحصل الهيولى الأولى لأنه تحصل بعد تحصل سابق، وكل صورة يتحصل بها مادة فتلك الصورة أقدم ذاتاً من مادتها من جهة حقيقتها الأصلية وأما من جهة تشخصها المادي فيتحدد بها المادة وتتعدد بتعدد ما وتتحدد بتحددها. لست أقول من جهة استعدادها السابق إذ استعدادها يقابلها ولا يتحد بها في الوجود نعم ربما كان كل استعداد لشخص لاحق من أشخاص طبيعة مستلزماً لشخص آخر من أشخاصها سابق على هذا الشخص زماناً لا على استعدادها إلا سبغاً ذاتياً كما علمت من حال الهويات المتجددة المتقضية وبالجملة لا يلزم مما ذكر قدم شيء من الهيوليات أصلاً، وقد أشرنا إلى أن لكل طبيعة جسمانية حقيقة عند الله موجودة في علمه وهي بحقيقتها^(٢) العقلية لا يحتاج إلى مادة ولا استعداد أو حركة أو زمان أو عدم أو حدوث أو إمكان استعدادي، ولها شئون وجودية كونية متعاقبة على نعمت الاتصال وهي بوحدها الاتصالية لازمة

(١) فالتهيآت والمدامات والنقائص كلها راجعة إلى الهيولى وهو معنى واحد إذ لا يميز في صرف القوة فلذا الهيولى جنة ووقاية للحق تعالى عن استناد النقائص والتشبهات إليه، وجدير الفعلات والوجودات والكمالات حتى فعلية القوة التي في الهيولى ووجودها الضعيف راجعة إلى ينبوع الفعلية والوجود والكمال والغير كله بيديه والشر ليس إليه وهو معنى واحد إذ ليس يميز في صرف الوجود والغير والفعلية - س ر ه .

(٢) فيه إشارة إلى أنه يمكن لنا اختيار الشق الأول من البحث أن نظرنّا إلى الصور النوعية بأمه مستهلكة في الصور النوعية المغايرة بل وإن نظرنّا إلى الأصل المحفوظ في هذه الصور النوعية المقارنة التي هو فيها كالحركة التوسعية في القطعية والانسياب في الزمان لأنها مأخوذة هكذا إبداعية غير مرهونة بسبق استعداد و زمان و عدم وغيرها كمان كلية العالم الطبيعي إبداعية مفرجة من اللبس المعنى إلى الاليس والبادي مأخوذاً مع مادته والزمان مع مكانه والمكاني مع مكانه لا مادة ولا زمان و مكان لها وقس عليه - س ر ه .

لوحدها العقلية الموجودة في علم الله ، وإذا نظرت إلى تكثر شئونها المتعاقبة وجدت كلاً منها في زمان و حين ، وبهذا الاعتبار يحتاج إلى قابل مستعد يتقدم عليه زماناً وذلك القابل من حيث كونه بالقوة أمر عديم غير مفتقر إلى علّة معينة^(١) بل يكفي وجود صورة ما مطابقة أية صورة مطلقة كانت تكون القوة^(٢) قوة لها أو عليها أو على كمال ما من الكمالات . وأما من حيث استعدادها الخاص القريب فيفتقر إلى صورة معينة هي جهة استعدادها وقوته القريبة على أمر مخصوص وصورة مخصوصة^(٣) فإذا خرج القابل من هذه القوة القريبة إلى فعل يقابلها بطلت لبطالان الصورة السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم إمكان الاجتماع بينهما كما تبطل صورة النطفة إذا حدثت صورة الحيوان الذي تلك الصورة النطفية قوة عليه وإمكان له ، وهكذا كل صورة تحدث بانقضاء سابقة وتبطل هي أيضاً بلحوق عاقبتها على نعت الاتصال النجدي.

وأما السؤال عن اختصاص كل صورة خاصة بشخصية بوقتها الجزئي .
فجوابه إن ذلك الاختصاص ربما لم يكف بامر زائد على هوية تلك الصورة الشخصية فلا يفتقر إلى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها ، وذلك فيما له هوية مستمرة متجددة لا ينقطع سابقاً ولا لاحقاً حتى يرد السؤال في لية ذلك الاختصاص ، وأما إذا كانت المطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في اختصاص بعضها بوقته الخاص وإن كان وارداً لكنّه يجاب بأنه بسبب زائد على نفس الهوية موجب لاختصاص تلك الهوية بوقته المعين وذلك السبب لا بد وأن يكون معه وفي وقته ،

(١) أي الهولي لكونها قوة محضة خفيفة المؤنة بكيفية واحد بالعموم وهو الصورة المطلقة - س ر ه .

(٢) أي للصورة التلبسة بالقوة وهي موضوعها أو عليها أي الصورة القوى عليها أو على كمال أي الكمال الثاني والترديد منع الخطأ - س ر ه .

(٣) لأن الهولي وإن كانت هي الستمدة إلا أن نسبتها إلى جميع الصور على سواء فلا بد في تخصص استعدادها مما به الاستعداد الخاص وهو الصورة الميتة - س ر ه .

وهكذا إلى أن ينتهي الملل إلى هوية خاصة بزمان معين لذاته وهويته لا بأمر زائد لأن الكلام في الأسباب الموجبة التي لايجوز فيها التسلسل إلى غير نهاية . وحاصل الكلام إنه كما إن للوجود حقائق مختلفة لذواتها ^(١) وقد يختلف أيضاً بعوارض لاحقة بعد اتفاق المعروضات في نوعيتها الأصلية ^(٢) ، مثال الأول وجود الحق وجود الملك و وجود الشيطان و وجود الإنسان و وجود النار و وجود الماء فإن كلا منها يتميز عن غيره بحقيقة ذاته ، ولكل منها مقام ومرتبة لذاته لا يوجد فيها وغيره ، مثال الثاني وجود زيد ووجود عمرو وغيرهما من أفراد الناس فإن اختلافهم ليس إلا بأمر زائد على الإنسانية ، وكذا أفراد حقيقة الفرس ، وكذا حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه في الشدة والضعف ، وكذا الأعداد من البياض التي لها مرتبة واحدة منه فإن امتياز وجود الإنسان عن الفرس ووجود السواد عن البياض وإن لم يكن بأمر زائد على حقيقة شيء منها ولكن امتياز أعداد كل منها بعضها عن بعض إنما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الأصلية ، وقد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الوجودات . فاعلم أنه ربما كانت في الحقائق الوجودية المتميزة بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها هوية واحدة ذات شئون متجددة متخالفة بالتقدم والتأخر الذاتيين الذين لا يجمع القليل البعد لذاتها لا بقبلية زائدة وبعديّة زائدة بل بنفس هويات الأجزاء المتقدمة والمتأخرات المتفاوتة في القبليّة والبعديّة ، وذلك كالزمان المتصل عند القوم ^(٣) فإن له عندهم

(١) وإن كان ما به الاختلاف عين ما به الاتفاق كما مر - س ده .

(٢) هذا بالنظر إلى الطبائع النوعية من جهة ماهياتها وما يمرض لها من الكثرة الفردية من جهة العوارض الشخصية ، وأما بالنظر إلى وجوداتها الغارجية التي هي عين الشخصية فيبينها نوع من الاختلاف التشكيكي أيضاً كيف لا وقد عد البصنف ده اختلاف الأشخاص من جهة عناوينها الشخصية أحد الأدلة على وقوع الحركة في الجوهر فيساقدم من الكلام تحت عنوان برهان مشرقى في الفصل ٢٦ - ط مد .

(٣) فهو هوية واحدة إذا الاتصال الواحداني مساوٍ للوحدة الشخصية فما لم يتغلل الفصل الذي هو الآن في الغيالي لم يحصل له جزيئات كالعول والشهر والاسبوع واليوم

هوية متفاوتة في التقدم و التأخر و السبق و اللاحق و الماضي و المستقبل والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت إلا أن هذه هوية جوهرية و الزمان عرض ، و الحق إن الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما ذكرناه بالذات لا الزمان لأن الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود ما يتقدم به ؛ فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدمها و تأخرها الذاتيين كما إن الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة ؛ فللطبيعة امتدادان ^(١) ولها مقداران أحدهما تدريجي زمني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدم و متأخر زمانيين ، و الآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدم و متأخر مكانيين ، و نسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة المتعين إلى المبهم ^(٢) وهما متحدان في الوجود متفايران في الاعتبار ، و كماليس اتصال ^(٣) التعليمات المادية بغير اتصالها هي مقاديرها فكذا

و الليل و الساعات و الدقائق و الثواني و هكذا فلو لم ينفصل في الخيال لم يكن له جزئيات بمجرد قبول التجربة بالقوة ، إذ ليس للجزئية في التنفيس في الممتدات حديق فكلما فرضه و هك جزيا له فهو جزئيات و هكذا هذا خلف فصار الفردية هو الاتصال الوجداني و هذا مثل القطع فانه نوع منتشر الافراد فالقطع الذي هو ذراع فرد واحد منه و ما هو آلاف الوف كحدود الفلك الاقصى فرد واحد مادام الاتصال ولو كان غير متناه فهو ايضاً فرد واحد الا ان يغلغل الفصل الذي يباينه بالنوع كالنقطة فيكثر - س ر ه .

(١) هذا صريح في انه يرى للطبائع الجرمية اربعة ابعاد الطول والعرض والعمق والزمان - ط مد .

(٢) فالامتداد القار اذا لوحظ مطلقاً غير مرهون بالانتهائى أو التناهى و بعد التناهى غير مرهون بمساحة معينه فهو الجسم الطبيعي وهو القادر ، و اذا لوحظ متعيناً مسموحاً بمساحة معينة فهو معينة فهو قدر الجسم الطبيعي و مقداره و هذا هو الكمية الاتصالية للجسم كما ان العدد الكمية الاتصالية و كذلك سيلان الطبيعة الجسمية عنده و سيلان العرض عند القوم اذا اخذ مطلقاً غير مقيد بالانهاية و النهاية و بعد النهاية غير مقيد بسنة او شهر او ساعة او غيرها فهو الحركة و اذا اخذ مقيداً بشيء منها فهو الزمان - س ر ه .

(٣) اى على ما هو الحق عند المحققين كالشيخ الرئيس و الصنف قدس سره و اما عند بعض الحكماء ففي الجسم اتصالان احدهما جوهرى هو فصل الجوهر و هو كون الجوهر قابلاً لخطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم و الاخر عرض هو فصل الكم و هو كون الكم قابلاً للانقسام الى اجزاء مشاركة في الحدود - س ر ه .

اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدرجي الذي للمتجدد بنفسه، فحال الزمان مع الصورة الطبيعية ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني. فاعلم هذا فإنه أجدى من تفريق العنا، ومن تأمل قليلا في ماهية الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلا في العقل، وليس عروضها لما هي عارضة له عروضاً بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للأشياء، كالسواد والحرارة وغيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات^(١)، ومثل هذا العارض لا وجود له في الأعيان إلا بنفس وجود معروضه إذ لا عارضية ولا معروضية بينهما إلا بحسب الاعتبار الذهني، وكما لا وجود له في الخارج إلا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار إلا بحسب تجدد ماضيف إليه في الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره، والعجب من القوم كيف قرروا للزمان هوية متجددة اللهم إلا أن عاوا بذلك إن ماهية الحركة ماهية التجدد والانقضاء، شيء، والزمان كميتها، ولهذا رأى صاحب التلويحات إن الحركة من حيث تقدرها عين الزمان، وإن غايته من حيث هي حركة فهو لا يزيد عليها في الأعيان بل في الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط.

تعقيب واحصاء ذكر الشيخ في الشفاء، إن من الناس من نفى وجود الزمان مطلقاً^(٢).

ومنهم من أثبت له وجوداً إلا على أنه في الأعيان بوجه من الوجوه بل على

(١) أي عروضها بحسب الماهية للحركة وكذلك الحركة للطبيعة، وبعبارة أخرى الحركة والزمان من العوارض التي غير المتأخرة في الوجود للطبيعة وهذا كالشخصية التي هي صفة الوحدة التي هي صفة الوجود الحقيقي وكلها متحققة بوجود واحد - س ر ه .

(٢) شبهتهم أن الزمان ليس إلا الماضي والمستقبل والعال فالماضي عدم والمستقبل لم يوجد بعد والعال الحقيقي غير موجود والمرقى قدر من أواخر الماضي وقدر من أوائل المستقبل وقد علمت أمرها ثم ما في اللحن من الزمان أن كان غير قار فهذا حاله وإن كان قادراً فليس بزمان، والجواب أن الزمان بمعنى السبيل موجود وهو نظير الحركة التوسعية

أنه أمر متوهم^(١).

ومنهم من جعل له وجوداً لاعلى أنه أمر واحد في نفسه بل على أنه نسبة ما على جهة ما لأمر أيها كانت إلى أمور أخرى أيها كانت تلك أوقات لهذه فنخيل إن الزمان مجموع أوقات^(٢) و الوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر أي عرض كان فهو وقت لذلك الآخر كطلوع الشمس وحضور إنسان .

ومنهم من وضع له وجوداً وحدانياً على أنه جوهر قائم مفارق للجسمانيات بذاته^(٣) .

بسيط لا يتجزى الى الماضي و المستقبل وهو عاء الحركة التوسعية بل الزمان بمعنى قدر الحركة القطعية ايضاً موجود مثل القطعية لان الوجود اعم من الوجود بمعنى التحقق بنشأ انتزاعه و من الوجود بمعنى التحقق بصدقه و بالجملة انهم وافقون في طرف التغريب كما ان القائل بانه واجب الوجود واقع في طرف الانفراط - س ر ه .

(١) اما اشارة الى منهج المتكلمين القائلين بالزمان الموهوم او اشارة الى قول شاذ وهو القول بالزمان المتوهم إذ الزمان الموهوم مالا وجود له في الخارج لكن له منشأ انتزاع و تفوهوا بان منشأ انتزاعه قبل وجود العالم بقاء الواجب تعالى و الزمان المتوهم مالا وجود له ولا منشأ انتزاع ، ولا يخفى على الرجل الحكيم بطلان كلا المذهبين و كل واحد منهما ابطال من الآخر بوجه ، وكيف يكون البقاء السرمدي الذي لا يسكن ان يقال فيه شيء و شيء منشأ انتزاع الامتداد الغير القار والا لزم الهرج والرج و انسد باب الابسان و ارتفع الامان من العقل - س ر ه .

(٢) فليس امراً وحدانياً اذ لا يضابط له عند ذلك القائل فربما يقال قدوم المسافر عند الطلوع الفلاني ، وربما يقال عند الموت الفلاني او عند الفتنة الفلاني او العادة الاخرى بل كما ان وقوع الموت وقت للقدوم كذا العكس الا ان الاشهر والاعرف بجعل وقتاً لغيره وهذا القول باطل لان الوقت نفس ذلك الزمان الذي هو عاء للمرضين العادتين الا انه جعل احدهما المعروفة عند السامع اشارة وتعريفاً لذلك الجزء من الزمان ، وايضاً لا يجعلون نفس العرض العاديات وقتاً بل اقتترانه ومعية وهذه المقارنة والمعية ليست ذاتية ولا شرفية ولا مكانية ولا غيرها الا بالزمان - س ر ه .

(٣) هذا القائل لاحظ روح الزمان وانه الدهر المصطلح ولا حظ الدهر وما هو

ومنهم من جعله جوهرأ جسمانياً هو نفس الفلك الأقمى^(١) .
ومنهم من عدّه عرضاً فجعله نفس الحركة^(٢) .
ومنهم من جعل حركة الفلك زماناً دون سائر الحركات .

كما كنتى للمفارقات من صتمعها بل عينها لان المفارقات المحضة صفاتها عين ذواتها النورية اعنى وجودها وان لم تكن عين ذواتها الظلمانية اعنى ماهياتها . ومن جملة منهم واجب الوجود لاحظ ايضاً كونه من صفته باعتبار الجهة النورية من وجوده اوان دفعه مستلزم وضعه وكل ماهو كذلك فهو واجب - س ر ه .

(١) قال الشيخ فى الطبيعيات و ابد من هذا كله ظن من ظن ان الزمان هو الفلك بقياس من موجبتين فى الشكل الثانى على ان احدى المقدمتين فيه كاذبة وهى قوله : وكل جسم فى فلك فانه ليس كذلك بل الحق ان كل جسم ليس بفلك هو فى فلك بخلاف الزمان قانه فيه كل جسم . اقول لعل مراد الشيخ ذكر مادة القياس لاصورته اذ يصير من الشكل الثالث كما لا يخفى فصورة القياس التى هى مراده ان الزمان فيه الاجسام والفلك فيه الاجسام و حينئذ يرد عليه بعلامة ما ذكره الشيخ ان الوسط غير مكرر لان كلمة فى استعمالها فى الموضوعين مختلف كما لا يخفى - س ر ه .

(٢) قال الشيخ حجتهم ان الحركة شىء مشتمل على ماض و مستقبل و كل ماهو كذلك فهو الزمان و ردها بنسخ الكلية كالطوفان و القيامة بل ملعو كذلك بالذات فهو الزمان . اقول و ايضاً علمت ان الحركة كالجسم الطبيعى و الزمان كالنفسى فمالم يعتبر مقدارها لم تنجز و لم تنقسم الى ماض و مستقبل ، قال الشيخ قالو و نحن انما نظن انه كان زمان اذا احسنا بحركة حتى ان المريض و المغتم يستطيلان زماناً يقتصره المتماذى فى البطر لرسوخ حركات المقاسات فى ذكر هذين و انما هما هذا عن ذكر المتلهى عنها بالبطر و النبطة و من لا يشمر بالزمان كاصحاب الكهف ، اقول : الكلام منهم فى غاية الوهن لانا اذا ادركنا الزمان كما احسنا باشياء اخرى كثيرة و من لا يشمر بالزمان حيث لا يشمر بالحركة كذلك لا يشمر باشياء اخرى كثيرة فليكن الزمان تلك الاشياء ، قال فهذه هى الاقوال السابقة قبل نضج الحكمة فى امر الزمان وكلها غير صحيح - س ر ه .

ومنهم من جعل عودة الفلك زمناً أي دورة واحدة^(١)، فهذه هي المذاهب المسلوكة في الأعصار السابقة في ماهية الزمان التي أحصاها في الطبيعيات، وذهب أبو البركات البغدادي إلى أن الزمان^(٢) مقدار الوجود والأشاعره من المتكلمين انتحلوا ثالث تلك المذاهب، ومن الذاهبين إلى الرابع من تخيل للزمان وجوداً مفارقاً على أنه واجب الوجود بذاته، وإليه ذهب جمع من مقدمة الفلاسفة، ومنهم من يضع إدراجة في الطبائع الإمكانية لكن لا على أن يعترية تعلق بالمادة بل على أنه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة، وهذا الرأي منسوب إلى أفلاطون الإلهي وبعض أشياعه، ومشروع الفريقين استحالة أن يقع تغير في ذات الزمان والمدة أصلاً ما لم يعتبر نسبة ذاته إلى المتغيرات فليس ذاته إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيها إلا الدوام والسرمد وإن حصلت لها قبلات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة بل من قبل تلك المتغيرات. ثم إن اعتبرت نسبته إلى الذوات الدائمة الوجود المقدسة عن التغير سمى من تلك الجهة بالسرمد، وإن اعتبرت نسبته إلى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الداهر^(٣)،

(١) أبطله الشيخ بأن كل جزء زمان زمان وجزء الدورة ليس بدورة - س ر ه .

(٢) جل الوجود وحاشاء عن ذلك فإن الوجود الذي كان الجسم المتقدر احد قوابله و الحركة المتقدرة احد مجاليه ولا ميز فيه بذاته و مجاليه الاخرى ليست متقدرة و منها المفارقات التي سبقت الاحياز والاقوات والاضاع و الجهات و مرتبة من الوجود مجردة من الجالي و المظاهر كيف يكون له مقدار و ان اراد نحواً من الوجود اى فرداً من الوجود فهو قدر الحركة و لبت شمرى ما الداهى للدول عن عبارتهم فتبالعرفة هؤلاء المتسبين الى العلم - س ر ه .

(٣) اى من حيث مغاطبتها جيماً له دفعة واحدة، هذا اذا اريد به الدهر اللغوي بقرينة وصفه بالدهر ويكون المراد اعتبار النسبة بين الجميع في السلسلة العرضية الزمانية فعينئذ كان الدهر المصطلح داخلاً في العبارة الاولى - س ر ه .

وإن اعتبرت نسبته إلي المتغيرات المقارنة ^(١) إتياء فذلك هو المسمى بالزمان .
 وصاحب المباحث المشرقية تحير في أمر الزمان وتشبت في شرحه ليعيون الحكمة
 للشيخ الرئيس بذي أفلاطون فقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد
 عليها من الشكوك : وأعلم أني إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان فليكن
 طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب ، وأما
 تكلف الأجوبة تعصباً لقوم دون قوم فذلك لا أفعله في كثير من المواضع وخصوصاً
 مع هذه المسألة .

وقال في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء وإيراد الشكوك : إن الناصرين
 لمذهب أرسطاطاليس في أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق
 المباحث المتعلقة بالزمان إلا بالرجوع إلى مذهب أفلاطون ، و الأقرب عندي في
 الزمان هو مذهبه ، وهو إنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ، ثم ذكر الاعتبارات
 الثلاثة المذكورة التي بها يسمى سرمداً ودهراً وزماناً .

ثم قال : وأما مذهب أفلاطون فهو إلى المعالم البرهانية الحقيقية أقرب ^(٢) ،
 وعن ظلمات الشبهات أبعد ومع ذلك فالعلم التام ليس إلا من عند الله .
 وقال أيضاً مورداً على مذهب أرسطاطاليس : إن بداهة العقل حاكمة بأن إل
 العالم كان موجوداً قبل حدوث هذا الحادث اليومي ، و إنه الآن موجود معه ، و

(١) أي اعتبرت نسبة تقارن كل متغير مع كل حد ومعية كل جزئي من ذلك لكل
 جزئي من هذا - س ده .

(٢) أقول لا اختلاف بين أفلاطون و أرسطاطاليس في ذلك فإن كون الزمان مقدار
 الحركة من الواضحات و مراده من كونه موجوداً قائماً دائماً مستتراً أن وجه الشيء هو
 الشيء بوجه وذو الوجه حقيقة الوجه ، وقد مر أن الزمان روحه الدهر والدمر روحه السرمد
 والزمان وهاء التغيرات والدمر وهاء للنفارقات والثابتات والسرمد كوهاء لوجود الواجب
 تعالى وصفاته والتفاوت كالتفاوت بين التام والناقص والتحقيق حفظ الراتب وإن الزمان
 هو ليس الامتداد الحركة الفلكية - س ده .

إنه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال لزم التغير في ذات الواجب الوجود وذلك لا يقوله عاقل؛ فلئن قلتم لولا وقوع التغير في هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية فنقول قد جوبه أن يكون الشيء محكوماً عليه بالقبلية والبعدية والمعية بسبب وقوع التغير في شيء آخر فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك^(١) وهذا قول الإمام افلاطون فإنه يقول المدة إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيه إلا الدوام والاستمرار وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد ، وإما إن حصل فيه الحركات والتغيرات فحينئذ يحصل لها قبلات. قبل بعديات وبعديات بعد قبلات لا لأجل وقوع التغير في ذات المدة بل لأجل وقوع التغير في هذه الأشياء انتهى ما ذكره .

و أقول إنك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة منصرمة لذاتها بلا تخلل جعل بين وجود ذاتها و وجود تجدها و الشبهات التي أوردتها و استصعب حلها في باب الزمان والحركة فجميعها منحلة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل الله حيث يحين حينها في موضع ألبق بها ، والحق تعالى وجوده الخاص به أجل من أن يوصف بالوقوع في القبلية والبعدية^(٢) بالقياس إلى شيء من الحوادث اليومية ولا بالمعية معها إلا معية أخرى غير الزمانية وهي المعية القيسومية المنزهة عن الزمان والحركة والتغير والحدوث ، ولعل من القدماء من نفى وجود الزمان مطلقاً أراد به ليس إنه من له وجود غير وجود الأمر المتجدد بنفسه ، و كذا من نفى وجوده في الأعيان دون الأذهان أراد به إنه من العوارض التحليلية التي زيادتها على الماهية في التصور فقط لا من العوارض الوجودية التي زيادتها على معروضاتها في الوجود كما أشرنا

(١) أقول : إذا كانت الحوادث موصوفة بالقبلية و البعدية و الماضية و المستقبلية

بالعرض و جب ان يكون هنا شيء موصوف بها بالذات و هذا هو الزمان - س ر ه .

(٢) أي الزمانيتين نعم بوصف بالقبلية السرمدية و بالقبلية بالعلية ونحوها ، والعلية

هي التشأن و مثال قبلية الوجود على الماهية وكذا آية معيته معيته بها - س ر ه .

إليه ، ومن جملة جوهره جسمانيه هو نفس الفلك الأقصى أراد به الطبيعة المتجددة الفلكية فأراد بنفس الفلك ذاته وهو موافق لما ذهبنا إليه من أنه مقدار الطبيعة باعتبار تجدها الذاتي ، ولو حنا إلى أن الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجودية بل وجود المقدار نفس وجودها يتقدّر به أولاً وبالذات ، وكونه من العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض الماهية والذات الموجودة بذلك الوجود ، ومن ذهب إلى أنه جوهر مفارق عن المادة كأنه أراد به الحقيقة العقلية المفارقة لهذه الصورة الطبيعية التي يتقدّر ويمتدّ بحسب وجودها التجديدي المادي لا بحسب وجودها العقلي الثابت في علم الله سرمداً ، ومن ذهب إلى أن الزمان واجب الوجود أراد به معنى أجل وأرفع مما فهمه الناس ، وقد ورد في الحديث «لا تسبوا»^(١) الدهر فإن الدهر هو الله تعالى ، وفي الأدعية النبوية «يادهر ياديهور ياديهاريا كان ياكينان ياروح» وفي كلام أساطين الحكمة نسبة الثابت إلى الثابت سرمد ونسبة الثابت إلى المتغير دهر ونسبة المتغير إلى المتغير زمان أرادوا بالأول نسبة الباري إلى أسمائه^(٢) وعلومه ، وبالثاني نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة التي هي

(١) لما كان دين الناس عند نزول العاصب ان يسبوا الدهر لزمهم انه جالبها ، رد عليهم بان لا تسبوا الدهر لانه ليس جالب الحوادث فان الدهر اى جالب الحوادث هو الله فلا حول ولا قوة الا بالله ، اولاً تسبوا الدهر و اجبوه وعظموه فان الدهر اثر الله و مكتوب قلم الله ومن احب شيئاً احب آثاره وكتابه وتصنيفه ، اول الدهر الذي هو وهاء وجود العقول الكلية من صنع العقول الكلية وهذه العقول من صنع الله فلا تسبوا الدهر بسبى الزمان لانه وقيقة تلك الحقيقة - س ر ه .

(٢) اسماؤه الحسنى وعلمه الفعلى هي العقول الكلية وقد عكس النسبة ، وفي كلامهم بدل الثاني : ونسبة المتغير الى الثابت والاولى اعتبار النسبة من طرفها لامن طرفه تعالى اذ في مقام هو موجود لم يكن لشيء وجود يصحح النسبة وفي نظر لها وجود فلها نسبة مقرر وتعلق وتقوم به كما قل في اوائل هذا السفر ياموسى اتابك الالازم ، وعلى هذا نسبة الثابت الى الثابت سرمد اى من حيث كون العقول مملوءة من نور الله تعالى وبهاه معهقة فيه موجودة بوجوده باقية ببقائه فهي سرمدية بسرمدية - س ر ه .

موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعية الوجودية و بالتالي نسبة معلوماته بعضها إلى بعض بالمعية الزمانية .

فصل (٣٤)

في ان الزمان يمتنع أن يكون له طرف موجود

قالوا إن " كل " حادث يسبقه عدم لا يجمع وجوده ^(١) وما به القبلية ليس نفس العدم لأن " العدم يكون بعد أيضاً ، وليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلاً ولا بعداً ، وليس أيضاً ذات الفاعل لأن " ذاته توجد مقارنة أيضاً ولا شي . من الأشياء التي يصح " أن يوجد مع المتأخر قبلاً لذاته هذا النحو من القبلية فإذن كون العدم سابقاً هو إن " ذلك العدم للشيء . مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل " أن فرض بداية زمان آخر ، وهكذا القياس في آن يفرض نهاية فإذن ليست لمطلق الزمان بداية ولا نهاية ، ولهذا ذكر معلم الفلاسفة من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر . وقد علم أن " الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم الطبيعة عندنا والطبيعة لا تقوم إلا بمادة و جسم

(١) قد اشرنا الى أن لكل حركة زماناً شخصياً خاصاً بها وهونلك الحركة مأخوذة بعد معين من السرعة وإن الزمان المعروف الذي هو مقدار الحركة اليومية أحد افراد اصطلاح الناس على اخذه واحداً مقياساً لتعرف حال سائر الحركات الجزئية ، ومن العلوم ان من الحركات ماهى متقطعة اولاً و آخرأ اومن احد الجهتين ، فالبرهان الذي اوردوه ان جرى فانما يجرى في مقدار الحركة الكلية التي تستوعب العالم الجسماني التي هي من علل وجودات الطبائع البادية وآثارها وهي الحركة الجوهرية للطبيعة الكلية (الجسمانية) والنظر الدقيق في البرهان يعلل انه ينتج امتناع ان تكون حركة من الحركات مسبقة بعدم زمان من شخص الزمان الذي رسمته تلك الحركة ، وبعبارة أخرى استحالة ان يكون زمان الازمنة اوسع وجوداً من الحركة التي هو مقدارها فالحركة العامة العالمية لا تكون مسبقة بزمان وهي التي ترسمه - ط مد .

فإذن جود الحق الجواد لا ينقطع وإفاضته وخيره لا ينقضي ولا يحصى ، وإن تعدّوا
نعمة الله لا تحصوها ، مع أن كل زمان ^(١) وكل حركة حادث ، وكذا كل جسم
فهو حادث عندنا محفوف بالعلمين السابق واللاحق كما مرّت الإشارة إليه وهذا
غريب ^(٢) .

فإن قيل : هذا التقدم أمر وهمي مقدّر كما إن فوقية العدم خارج العالم
وهم محض ، فكما لا يلزم من تناهي المكان أن يكون عدمه في مكان فكذلك لا يلزم من
تناهي الزمان أن يكون عدمه في زمان .

فنقول : إن العقل يدرك ببداهته ترتباً بين وجود شيء وعدمه حيث لا
يجتمعان ^(٣) ، وليس ذلك الترتب بالعلية لأن العلة والمعلول يجب أن يكونا معين ،
ولا بالطبع لأن المتقدّم بالطبع لا يستحيل أن يقادن مع المتأخّر بالطبع دفعة ، و

(١) يعني لاتتوهم أن هذا قول بالقدم هيئات ابن قدم الوجود من قدمه عليه
الوجود و قدم الاحسان من قدم الحسن اليه و قدم الكلام النى لايند ولا يبيد من قدم
المخاطب و قدم النور النى لايجوز عليه الاقول كما قال الغليل لاحب الاقلين من قدم
الستير النى شأنه الاقول كما قيل « ازاين جانب بودهر لحظه تبديل » واذ آن جانب بود
هر لحظه تكبير ، وبالجمله هو تعالى و مامن صفاته و من ما صقه قديم مستحق لعلم الاسماء
الحسنى ، والقوابل و مامن صقمها حادثة مستحقة لعلم الاسماء السوى فهو تعالى دائماً فى
التجلى و تجليه واحد بسيط ثابت ، و المتجلى عليه ككثير والقوابل السادية فى الدنور و
الزوال كلما تقبل عطية بقتضى اسه البهء المحيى تقبض و تسلم لاهله فى الان الثانى
بقتضى اسه المبيد البنى فكل يوم هو فى شأن بل كل آن هو فى شأن مع ان كل الاؤمنة
والزمانيات و المهور والدمريات بالنسبة اليه كالان وهذا احد معانى قول العرفاء لانكراد
فى التجلى - س ر ه .

(٢) وجه غرابته كون هذا العالم الطبيعى حادثاً زمانياً مع عدم وجود بداية زمانية
له ولانهاية زمانية و السرفيه ان الطيعة الجسمانية انما يرتسم عدم الزمانى بحركة جوهر
فى نفسها لا بامر آخر خارج عن ذاتها - ط مد .

(٣) سيما على قول الضم من مسبوقية العالم بالعدم المتقدّر بالزمان الموهوم سبقاً
الكاكياً وجملة العدم بهكم وهمه فى مرض الوجود فعبثت لزوم الترتيب واضح - س ر ه .

ظاهر إنّه ليس بالشرف والمكان فتعين أن يكون بالزمان ، و بالجملة نحن لا نعني بالزمان إلا هذا النوع من الترتيب فإن لم يحصل هذا الترتيب فقد سلمتم إنّه ليس وجود الزمان بعد عدمه وإن حصل كان عدم الزمان في زمان البتة . وأما الفرق بين ذلك وبين الأحياء المتهومة خارج العالم فهو إنّ الحيز في كونه متناهيلاً لا يفترق إلى حيز آخر ، وأما في كونه محدثاً فينوقف على مسبوقيته بالعدم .

فإن قال قائل : إن هذا^(١) يوجب أن يكون إله العالم زمانياً ، وأن يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل الأزمنة إلى لانهاية .

فنقول: أمّا تقدم الله على الزمان المعين فهذا يرجع إلى الزمان أيضاً فإن ذاته تعالى وإن كان مقدماً عن التغير متعالياً عن الزمان وما معه معية زمانية يرجع إلى الغيبية لكنه لما كان مع كل شيء لا بمنزلة ولا بمداخله فهو مع الزمان السابق معية لا توجب تغييراً فيصدق عليه إنّه يوجد قبل الزمان المعين كما يوجد معه و بعده ، وأما كون كل زمان^(٢) مسبوقاً بزمان آخر بمعنى إن عدم كل زمان في

(١) هذان المحذوران نهضاً من وجدان الترتيب في القامين واما في اجزاء الزمان فواضح واما في ما بين إله العالم وكل حادث فحادث فلان ماضى المتقدم بالزمان متقدم بالزمان فكما ان الترتيب بين العدم والوجود في العالم انجر الى ان يكون العدم زمانياً كذلك الترتيب في القامين ينجر الى لزوم المحذوران - س ر ه .

(٢) هذا يدل على تقرير آخر للأشكال الثاني غير ما ذكرناه وهو ان كل زمان فرض مسبوق بعدم مقابل غير مجامع فذلك العدم يستدعي زماناً وذلك الزمان أيضاً مسبوق بعدم مقابل وهو أيضاً يستدعي زماناً وهكذا ، فاجاب بان هذا التسلسل تصافى واما على ما قررناه من اخذ الترتيب والسبق بالزمان في الزمان وانه يلزم ان يكون لكل زمان زمان آخر فالتسلسل اجتماعي لاجتماع الطرفين والمظروف و يلزم أيضاً ان يكون الزمان قاد الاجزاء وهي الاجزاء التي صارت ظرفاً ومظروفاً والجواب حينئذ ان الترتيب البائع عن الاجتماع ان كان بالذات مانعاً فذلك الترتيب اجزاء الزمان ولا تحتاج الى زمان آخر وان كان بالعرض مانعاً فهي زمانيات لا نجتمع باعتبار ازميتها وما نحن فيه من الاول فلا تسلسل اجتماعي ولا قرار اجزاء في الغير القادر بالذات - س ر ه .

زمان فهذا يوجب أن يكون قبل كل زمان زمان و قبل كل حركة حركة و قبل كل جسم جسم لا إلى نهاية ، فهذا التسلسل غير ممتنع لأن منشأه إن هذه الأشياء من الأمور الضعيفة الوجود التي يتشابه فيها الوجود بالعدم فكل وجود لفرد يوجب عدماً لفرد آخر و كل عدم لفرد يوجب وجود الآخر فعدم الزمان لا ينحقق إلا في الزمان .

فإن قال القائل المذكور : وقوع المعية بين الله و زمان يستدعي أن يكون المعان في زمان آخر يقارنهما ، و كذا وقوع المعية بين عدم الزمان و الزمان الذي يسبقه أو يلحقه يستدعي زماناً غيرهما .

فنقول : وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس أحدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زماناً ، وأما المعية بين الزمان و شيء فلا يقتضي زماناً آخر إذ مابه المعية هاهنا نفس الزمان المعين لأن تعيينه بنفسه لأنه ضرب من الوجود يبين سائر الوجودات فإن هذه الساعة لا يتصور إلا هذه الساعة و يستحيل وقوعها قبلها أو بعدها ، و كذا غيرها من أفراد الزمان و أجزائه فإن وجودها كما وقعت من الضروريات المجعولة جملاً بسيطاً فإن وقوع كل شيء مع زمان لا يقتضي زماناً آخر ، وأما وقوع شيء مع شيء آخر ليس واحد منهما زماناً فإنه يستدعي وجود أمر ثالث هو جهة المعية بينهما و كذا القياس في التقدم و التأخر فإن الزمان لذاته يقتضي التقدم و التأخر لأن ذلك من لوازم ماهيته فكل زمان من الأزمنة قبل و قبلته بالنسبة إلى آخر و كذلك بعد و بعديته بالنسبة إلى آخر ، ومع ومعيته بالنسبة إلى ما يقارنه .

وليس لقائل أن يقول : يلزم أن يكون الزمان من مقولة المضاف .

لأننا نقول : هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشيء و وجوده فمفهوم الزمان من مقولة الكم وهو في نفسه مقدار متصل غير قار ولكن وجوده يتقدم لذاته على شيء و يتأخر لذاته عن شيء ، و فرق بين ما المعقول منه يلزم منه معقولاً آخر وما وجوده يتعلق بوجود شيء آخر أو بعدهم فالتقدم و التأخر يعرضان لماهية الزمان لذاتها لأن

وجودها^(١) وجود التقدم والتأخر و ماهية التقدم و التأخر من مقولة المضاف لا وجود التقدم والتأخر بمعنى مابه التقدم و التأخر لوجود نفس الإضافة .
وهاهنا إشكال آخر وهو إن أجزاء الزمان لابد وأن تكون متخالفة الماهية مع أن أجزاء المتصل لابد وأن تكون متشابهة ، وذلك لأن كل جزء منه يقتضي لذاته مرتبته التي له من التقدم و التأخر فإن يوم الخميس لا يمكن أن يكون يوم الأربعاء ، ولا يوم الخميس الآخر قبله أو بعده فيعود المحالات .
و الجواب عنه إن تشابه أجزاء المتصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها فيما يقتضي ماهية^(٢) الاتصال فإن كون بعض المتصل بحال و بعضه بحال آخر يقتضيها نفس التشابه و الاتصال من ضروريات نحو وجودها الاتصالي فكما إن كون كل جزء من أجزاء المكان الواحد بحال غير حال صاحبه مما يقتضيه لذاته وحدة المكان و اتصاله فكذلك كون كل ساعة من الزمان بحال غير حال سائر الساعات أمر يقتضيه وحدة الزمان و اتصاله .

فصل (٣٥)

في احتجاج من يضع للزمان بداية

إن المثبتين للزمان بداية احتجوا بأمر :

الأول إن الحوادث الماضية ينطرق إليها الزيادة والنقصان ، و كل ما كان

(١) فالمراد بقوله لذاتها ذات الزمان الوجودية وهذا التعلق الوجودي مثل مامر ان الاعراض و نظائرها يعتبر الاضافة في وجودها وليس شيء منها اضافة مقولية اذ ليست الاضافة في مفهومها الانفس مقولة الاضافة ، وقوله و ماهية التقدم جواب آخر وهو ان التقدم و التأخر اللذين يجعلان التقدم و التأخر مضافين ماهيتين و مفهومهما لا وجودها كما ان مبنى الجواب الاول ان الزمان يكون مضافاً لو كان التعلق في مفهومه لا في وجوده وقوله بمعنى مابه التقدم اي التقدم و التأخر الحقيقيان لوجود نفس الاضافة المقولية اذ لا وجود لها لأختباريتها - س ر ه .

(٢) اذ المنفى من المتصل اختلاف اجزائه بالماهية لاختلافها بالهوية - س ر ه .

كذلك فله بداية فللهوادث بداية .

الثاني لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء مالا نهاية له فاستحال وجوده لكن التالي محال بالملاحظة فكذا المقدم .
و الثالث إن كل واحد من الحوادث إذا كان له أول وجب أن يكون للكل أول .

والرابع إن الحوادث الماضية قد انتهت إلينا فلو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان الغير المتناهي متناهياً هذا خلف .

والخامس إن الأزل إما أن يوجد فيه حادث أولم يوجد والأول محال وإلا لم يكن الحادث حادثاً وإن لم يوجد شيء من الحوادث في الأزل فوجد حالة لم يكن فيها شيء من الحوادث موجوداً فإذن كل الحوادث مسبوق بالعدم .

والسادس إن الأمور الماضية قد دخلت في الوجود ^(١) وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصوراً متناهياً فهي متناهية .

و السابع إن كل واحد من الحوادث ^(٢) إذا كان مسبوقاً بالعدم الأزلي فإذا

(١) أقول لما دخلت في الوجود كانت غير متناهية إذا الوجود ليس متناهياً بمعنى السلب المقابل للإيجاب لا بمعنى عدم الملكية لانه من خواص الكم فالدخول في الوجود ليس كدخول المظروف في الظرف بل التنوير بنوره الغير المحدود ولهذا قالوا كل موجود من موضوعات مسائل العلم الإلهي فالدليل مقلوب عليهم . وإيضاً قوله وما حصره الوجود يكون متناهياً ممنوعاً إذ يجوز أن يوجد مالا يتناهى ويكون فوق مالا يتناهى مالا يتناهى بما لا يتناهى مع أن الكل موجود - س ده .

(٢) بيانه أنا إذا فرضنا جسماً قديماً يكون محلاً لحوادث لا أول لها كجسم الفلك لأوضاعه مثلاً لزم أن يكون ذلك الجسم لا متقدماً على وجودها إذ لا أول لها ولا على عدمها لأن عدمها أزلي . وقوله ويتقدم في بعض النسخ مكرر وحينئذ لزم أولاً اجتماع التقيضين إمامانه لا يتقدم على وجودها فلما ذكر ، وأما أنه يتقدم عليه فلان ذلك الجسم مع عدمها الأزلي وما مع المتقدم متقدم أولاته متقدم على كل واحد فهو متقدم على الكل إذ لا وجود للجسوم سوى وجود كل واحد أولان الجسوم مما كل واحد وتانياً محالاً آخر وهو أنه لا يتقدم على الحوادث ويتقدم على عدم الأزلي المتقدم على كل واحد منها وإنما يلزم

فرضنا جسماً قديماً وفرضنا حوادث لا أول لها لزم أن يكون ذلك الجسم لانقضاءه على وجودها ولا على عدمها ومحال أن يكون الشيء لا يتقدم أموراً و يتقدم على ما هو سابق على كل واحد من تلك الأمور لأنه يسير حكم السابق والمسبق في التقدم حكماً واحداً .

الثامن إن العالم لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم حادث فهذه وجوه ضعيفة الأساس في حدوث ماهية الزمان والحركة وما يتعلق بهما .

أما ما يحتجون به أو لا فهو مأخوذ من برهان تناهي الأبعاد ، حاصله ^(١) إننا نجمع دورات الماضي أو الأزمنة كالسنين أو عدد النفوس الماضية ثم نضم إليها من المستقبل دورة أوسنة أو نفساً أخرى فنأخذها على وجهها مبلغاً ومع الزيادة مبلغاً

تقدمه على عدمه لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه والعدم الازلي ينقطع بوجود الحادث، وعكس نقضه ان كلما لم يستع عدمه لم يثبت قدمه فاذن يلزم تقدم ذلك الجسم على ذلك عدمه . بيان آخر ان ذلك الجسم لا يتقدم على مجموع هذه الامور ولكن يتقدم على كل واحد منها وقد مر ان كل واحد واحد علة للمجموع والعلّة متقدمة على المعلول ويستفح في رد الثامن ان ما لا يخلو عن الحوادث يسبق آحادها فانه من البين انه متقدم على كل واحد واحد منها لكن لا بد من ارتكاب غناية في العبارة حيث انه هو جل كلمة من تلك الامور بيانية لكل واحد لكن الظاهر ان التكرار غلط من الناسخ - وقوله ومحال الخ دليل على عدم تقدم ذلك الجسم على عدم الازلي بانه اذا لم يتقدم ذلك الجسم على المتأخر عن عدم الازلي و هو وجود الحوادث فكيف يتقدم على المتقدم عليها و هو عدم الازلي فكانه قال اذا محال الخ - س ر ه .

(١) لما كان ظاهر الحجة الاولى سخيلاً لتطرق الزيادة والنقصان الى الغير التناهي كالبات الغير المتناهي والالوف الغير المتناهية قرره «قدس سره» بآثري واجاب عنه بقوله واذا علمت الخ يعني ما هو في الخارج واحداً دائماً اذ ما قبض وسلم الوجود لاهله ليس صرف و تسليم بعث ، و اثبات الوجود له منغلطة ما في الخيال بما في العين ، وما في الخيال مبلغ معدود لان القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر وماني العقل مجرد لا يقبل التطبيق - س ر ه .

آخر و تقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت فيزيد أحد المبلفين على الآخر بقدر متناه ، وما زاد على الشيء بمتناه فهو متناه . وإذا علمت أن الحركات والأزمنة والحوادث لا كل لها وأنّها يستحيل اجتماعها فكل ما يبتني على اجتماعها المستحيل لا يصحّ وإنما صحت اللانهاية في الأزمنة والحركات لاستحالة اجتماعها ، ومبنى اثبات الزمان والحركة وكذا اتصاها وتماديهما على عدم الاجتماع في الوجود واقتضاء وجودهما اللاحق لعدم السابق و بالعكس^(١) واقتضاء عدم السابق الوجود اللاحق و بالعكس فكيف يصح فرض اجتماعهما المستحيل ليمنع بوقوع الاجتماع المستحيل اللانهاية التي صحتها لاستحالة شيء فهو فرض شيء على المستحيل من جهة استحالة وهو غير صحيح .

و أمّا ما احتجوا به ثانياً فيقال في دفعه إن الممتنع من التوقف على الغير المتناهي هو ما يكون الشيء متوقفاً على ما لا يتناهي ولم يحصل بعد ، و ظاهر إنّ الذي لا يكون إلا بعد وجود ما لا يتناهي في المستقبل لا يصحّ وقوعه فأمّا في الماضي فلم يكن حالة فيها الغير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوماً ثم حصل وحصل بعده الحادث الذي يتوقف عليه إذ ما من وقت يفرض إلا وكان مسبوقاً بما لا يتناهي ، وإن أُريد بهذا التوقف إنّه لا يقع شيء من الحوادث إلا بعد ما لا يتناهي فهو نفس محلّ النزاع فكيف يجعل حجة على بطلان نفسه .

وأمّا ما ذكروه ثالثاً فهو مغالطة^(٢) نشأت من أجراء حكم كل واحد على

(١) في الاول ان اريد به اقتضاء عدم الخ فهو الفقرة الثانية ، وان اريد به اقتضاء الوجود السابق لعدم اللاحق فهو مدلول العكس الثاني بهذا المعنى - س ر ه .

(٢) الاولى ان يقال لما لم يكن للكل وجود سوى كل واحد فالكل في عين كونه غير متناه له اول بل اوائل كما مر ان السلسلة الغير المتناهية ليست معلولة واحدة بل مماثل و علته علات ، واما اجراء حكم كل واحد على الكل فليس مغالطة مطلقا كما في المتصلات فان كل جزء منها متصل و الكل متصل ايضاً و كالحكم بالامكان على كل ممكن وعلى الكل ايضاً ولهذا يباهى ويتنحى «قدس سره» بانبات الحدوث لكل العالم الطبيعي بان كل واحد واحد حادث متجدد ذاتاً وصفة محضوف بالدمين فكله وكلية كذلك و لولا

الكل، و بما لهم أن يتفطنوا له للاحتجاج به إن النفوس الناطقة الماضية مجموعها يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم إذ ليس فيها إلا حادث فكذلك المعلول ^(١) الذي هو المجموع ، هذا وإن كان أقرب مما سبق إذ ليس اقتصاراً على مجرد تعدية حكم كل واحد على الكل بل استدلال بحدوث العلة على حدوث المعلول إلا أنه لا ينجع غرضهم من هذا فإن حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وما فيه فكل وقت يحدث ^(٢) للنفوس مجموع آخر وكذا العالم بجملته يحدث كل

ما ذكرناه لكن هذا تحكماً والسرفيه ان الجزء في المتصلات جزئى وكلما صح على الفرد صح على الطبيعة وانه لاوجود للكلى سوى وجود اشغاصه ولا للكل سوى وجود اجزائه نم المغالطة فيما اذا حكم على الكل بما ينافى فرض الكلية مثل ان يقال كل واحد من السلسلة جزء منها فالكل جزء منها اذ عدم كون السلطة جزء منها من ضرورات فرض كليتها - س ر ه .

(١) له وجود عليه كما هو مذهب الاكثر و اما على رأى المصنف قدس سره فلا معلولية للمجموع عليه اذ لاوجود له عليه - س ر ه .

(٢) اى يحدث مجموعات غير متناهية بلا بداية زمانية ولا نهاية زمانية فالمراد بكل مجموع مجموع النفوس المتعارفة الماضية الغير المتناهية فان النفس الناطقة على ماقرر فى المنطقيات من الكليات الغير المتناهية الافراد بالفعل على مذهب الحكماء و اما تصير مجموعاً مجموعاً جديداً فى وقت وقت بانضمام جم فقير من النفوس الطارحة لجلايب الابدان بالوت فى اسقاط العالم فى كل وقت و بانضمام مثلها من النفوس المتعلقة بهالان تعالى كل يوم فى شأن بل كل آن بيت قوماً و يعنى آخربن و قوله و كذا العالم بجملته يحدث كل حين يعتمل وجهين احدهما تنزله على ماهو التحقيق من ثبوت الحركة الجوهرية وتجدد الطبائع ، وثانيهما تنزله على ما قال الشيخ محمود الشبستري فى گلشن راز من ان العالم مجموع الاجسام و الجسمانيات والكل كما يرتفع بارتفاع جميع اجزائه كذلك يرتفع بارتفاع بعض اجزائه وفى كل حين يرتفع اشباه من العالم فى كل حين بنعدم هالم و يوجد خالم آخر واليه اشار الشيخ بقوله :

جهان كلست و در هر طرفه امين ❀ عدم گردد ولا يبقی زمانين

و الاول احق واليق بنسب المصنف قدس سره والثانى انب بقوله فكل وقت يحدث

للفنوس مجموع آخر - س ر ه .

حين ولا يدل هذا على نهاية أعداد الحوادث التي كل منها في وقت .
والجواب عما ذكره رابعاً إن انتهاء الحوادث إلينا يقتضي ثبوت النهاية لها
من هذا الجانب الذي يلينا ، وثبوت النهاية من جانب لا ينافي بالانتهاء من جانب
آخر فإن حركات أهل الجنة لا نهاية لها مع أن في جانب البداية لها نهاية .
والجواب عما ذكره خامساً إن الأزل ليس وقتاً محدوداً له حالة معينة بل
هي عبارة عن نفي الأولية فالعادت الزماني الذي يسبقه العدم يمتنع وقوعه في الأزل^(١)
مع أنه يحسم مادة الوهم بالمعارضة بالصحة بأن يقال صحة حدوث الحوادث هل كانت
حاصلة في الأزل أم لا فإن كانت حاصلة فأمكن حدوث حادث أزلي و ذلك محال ، و
إن لم يكن فللصحة مبده و هو محال و لما لم يكن هذا الكلام قادحاً في الصحة أعني

(١) أي يستنتج اتصافه بان لا اول له ومع ذلك لانهاية للكل ولا بداية زمانية لها
و ليست ازلية اذ لها اوائل بحسبها فلم يوجد وقت محدود يكون خالياً عن الحوادث لان
الازل امر سلبى و الوقت وجودى ، وهذا الجواب وافق بنطاق الضم والجواب الاشبع
الاعتبار ان الازل ربما يطلق على ما قدم من الزمان الماضي وهذا ما اراده المستدل و هو
في الحقيقة مثل هذا الزمان من كونه كما متصلاً بغير قار بالذات ولا يليق بعناب القدس حيث
يقال وجوده وصفاته فعله أي فاعليته في الازل ويطلق على ما هو جار مجرى الوعاء للوجود الذي
هو فوق السام الذي هو مبده السلسلة النزولية كما ان ما يجري مجرى الوعاء لهذا الوجود من
من حيث انه منتهى السلسلة المروجية هو الابد وكما ان الوجود النسبى بنا هو ظهوره
من صفته كذلك جميع الالوية من الدهر و الزمان والان من صقع ما هو كالوعاء فنسبة الالوية
نسبة ذوبها ويطلق على ما هو جار مجرى الوعاء المطلق الوجود التقدم بالعق والحقيقة
على الخصوصيات و التعينات من غير تقييده بعنوان مبده المبادئ وغاية الغايات اذ التوحيد
اسقاط الاضافات و الشمول هنا اظهر واجلى فكون الازل في هذين الاطلاقين ليس وقتاً
محدوداً انما هو لاحاطة بكل الالوية من الدهود والازمنة من الماضيات والغابرات احاطة
الوجوب والوجود بالساميات وبهذين الاطلاقين يجعل ظرفاً في كلام الله تعالى ونوابه من
انبيائه واوليائه لذاته وصفاته وفاعليته ومثله الكلام في السرد - س ر ه .

القدرة^(١) فكذا هاهنا .

ومما ذكره سادساً^(٢) إن المراد بالحصراً أن يكون للشيء طرف ونحن نسلم إن الحوادث محصورة من الجانب الذي يليها نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث . ومما ذكره سابعاً إنه إن عنيت بما ذكرتم إنه يكون الجسم موصوفاً بكل الحوادث^(٣) و يكون موصوفاً بعدمها معاً فذلك باطل لأن الحوادث ليس لكليتها وجود حتى يكون الجسم موصوفاً بها ، وإن عنيت به إنه في كل وقت من الأوقات يكون موصوفاً بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفاً بعدم ذلك الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحدة المحمول .

ومما ذكره ثامناً وهو قريب المأخذ مما سبق إن في مقدماته على الوجه الذي اشتهر بينهم وجوهاً من الخلل .

أما المقدمة الأولى و هو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث إذا عني بالعالم مجموع الأجسام فإنه لا يخلو عن الحركات وغيرها ، وإن عنوانه المجموع^(٤) بما

(١) إشارة الى ان معنوية كون الصفة ذات مبدء لاجل لزوم كون القدرة الواجبة ذات مبدء لان صفة حدوث العالم و صدوره و صفة لا مبدء تفسير قدرة البارئ تعالى عند المتكلمين فيلزم حدوث قدرته كما هو مذهب الكرامية والاشاعرة ، والمعتزلة يتعاضون عنه ، وعندى ان هذا تطويل للدساسة بل توهين للمعارضة لانه غير مسلم عند محققهم فان الصفة صفة العالم والقدرة صفة البارئ تعالى فكيف يفسر احدهما بالآخرى فالادلى ان يقال الصفة هي الامكان وكون الامكان ذابئو باطل اذ فرقوا بين امكان اذلية الحادث و اذلية امكانه فحكوا بصحة الثانية - س ر ه .

(٢) قد حمل حصر الوجود في كلام الاستدل على حصر الوجود العالي للامور العاضية لانه طرفها فاجاب بما اجاب و على هذا يصير مآل السادس و الرابع واحد فليحمل على ما ذكرناه سابقا - س ر ه .

(٣) لما حمل على ظاهر احدى النسختين ولا معلور في عدم تقدم ذلك الجسم لانه مطلوب الخصم حمله على الانصاف بالنقيضين ، وفيه ما فيه وما ذكرناه ادق واولى - س ر ه .

(٤) فرد خفي والفرد الجلي كل فرد فرد من العوادث اليومية - س ر ه .

هو مجموع فقد مر إن ذلك وإن كان صحيحاً فإن لأعداد الحوادث في كل حين مجموع آخر لكن لا يتفهم ، وإن عنوانه كما يقولون ما سوى الواجب الوجود فالبرهان قائم على أن في الموجودات الممكنة أموراً لا تتغير أصلاً فيكون المقدمة الأولى منقوضة بالهتلة ^(١).

وأما المقدمة الأخرى وهي إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا يسبقها ^(٢) ففيها خلل إن أريد ما لا يسبق آحادها فإنه من البين إنه متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة ^(٣)، وإن أريد به إنه لا يسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها أصلاً حتى يسبقها شيء فقولهم إن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فإن على مذهب الخصم لا يصح خلواً لأجرام الفلكية عن الحركات أصلاً ولا يسبقها سبقاً زمانياً أي ما خلت عن آحاد الحركات قط وإن كان المتحرك يتقدم على الحركة تقدماً ذاتياً فيحتاجون هاهنا إلى الرجوع إلى اثبات نهاية الحوادث وقد سبق الكلام فيه ، فهذا ما وقع من الأبحاث والمناقضات بين الطرفين ونحن بفضل الله وتوفيقه قد أوضحنا هذا السبيل وكشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم ومسبوقية كل شخص من الأجسام وطبائعها ونفوسها وأعراضها بالعدم الزماني السابق عليها، وصححنا هاتين المقدمتين ^(٤) أعنى كون جواهر العالم

(١) هذا يرد على محققهم لا على من لا يقول منهم بالمقول المفارقة فإن مرادهم من العالم واحد سواء أطلقوا العالم و ارادوا به العالم الطبيعي أو أطلقوا و ارادوا به ماسواقه تعالى - س ر ه .

(٢) وتعبير المصنف قدس سره بذلك إشارة إلى دليله إذ لو لم يكن حادثاً لسبقها و انفك عنها هذا خلف - س ر ه .

(٣) والسر فيه عدم تنامي الحوادث التي لا يغلو الموضوع عنها إذ لو كانت متناهية لم يتقدم الموضوع على الحادث التي في ضمنه متقدم على البواتي بخلاف ما إذا كانت غير متناهية فإنه إذا كان الموضوع متقدماً على فرد كان متقدماً على ذلك المتقدم في ضمن فرد سابق عليه وهكذا بالغاً ما بلغ - س ر ه .

(٤) أي الدليل الثامن صحيح عندنا أيضاً وهو امتن أدلتهم وفي الكتب المذكورة

لا يخلو عن الحوادث لذاتها ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زمني فالعالم بجميع ما فيه حادث ، وقد سبق بعض ما يحتاج إليه هذا المرام و بقي البعض و له موعد و سنعود إليه إنشاء الله تعالى .

و اعلم أن أكثر الناس يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم و عن محل الخلاف فإنهم إذا قالوا العالم حادث فإن سئل عنهم ما أردتم بذلك وقعوا في الحيرة لأنهم إن عنوا به إنه محتاج إلى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على أتم وجه و أكد له أنه قائل بافتقاره إلى المؤثر حدوثاً و بقاءً ذاتاً و صفةً ، و إن عنوا به إنه العالم يسبقه عدم زمني فلا يمكنهم الاعتراف به لأن العالم جملة ما سوى الله عندهم و الزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم عدم عليه تقدماً زمنياً ، و إن أفصحوا عن مذهبهم بأن العالم ليس بتقديم فيقول الفيلسوف إنه ليس بتقديم لأنه ليس بواجب الوجود ، و إن عنوا إن العالم ليس بدائم فيقال ماذا أردتم بذلك فإن الدائم قد يعنى به معنى عرفي و هو مستمر الوجود زماناً طويلاً ، و دوام العالم بهذا المعنى لا نزاع فيه في المشهور لدى الجمهور ، و إن عنوا به إنه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه إذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم اذ هو بمنزلة قوله قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت ، و إن قالوا أحسنهم أردت به إنه ليس بأزلي يستفسر الأزلي ، و عاد التردد و المحذور المذكور . و إن قال الذي في الذهن^(١) متناه يسلم له أن القدر الذي في ذهنه من أعداد الحركات متناه و لكن لا يلزم من ذلك^(٢) توقف وجود العالم على غير ذات الباري ثم إذا فرض لها مجموع ما^(٣) فهي

تتوهم مشهور ولكن على العدول التجدي الذي لا على الكون بعد ان لم يكن مطلقاً اذ لا يتناهى الحركات العادة كل منها - س ر ه -

(١) أي الوجود الرابطة من العالم للنهن و بعبارة أخرى الذي في عالم العالم - س ر ه -

(٢) هذا ما سنذكره ان مرجع قول إحدى الخصمين انه توقف العالم على غير ذات الله و انه ليس بشئ في الابداء تعالى عن ذلك علواً كبيراً . و ايضاً لا يلزم ان يكون الوجود النفس من العالم متناهي بل هو غير متناه تماثلي - س ر ه -

(٣) أي في النهن من صورها الخيالية و اما العقلية فهي مجردة ليست من العالم

أيضاً حادثة ، وإن قال أعني بالحدث إنه كان معدوماً فوجد إن أراد بمفهوم كان السبق الزمني فهو مع كونه متناقضاً يخالف مذهبه ^(١) لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم وإن أراد به السبق الذاتي فخصمه قائل به فإن الفيلسوف معترف بأن عدم الممكن يتقدم على وجوده تقدماً ما ^(٢) ، وإن قال إن الباري مقدم ^(٣) على العالم بحيث يكون بينه وبين العالم زمان فليس هذا مذهبه إذ ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات الباري وهو مذهب الحكيم بعينه فيتعين التقدم الحقيقي ^(٤) الذي هو في الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع هاهنا إلا أن يقول أحد الخصمين ^(٥) إنه

الطبيعي فلا يوصف بالعدوث الزمني ولا بالنهاي فان التناهي وعدمه الثاني من خواص الكم اوفى الخارج فهي أيضاً متناهية لان ماضى معدوم وكذا مايتى الان هنامجموعات غير متناهية تناقياً لامجوع واحد كما مر - س ر ه .

(١) اذكامة كان مادتها تدل على الوجود وهيئتها على الزمان ولو جعل كل اداة والمعنى عدم فوجد خالف مذهبه كما هو مقتضى فاء التعقيب - س ر ه .

(٢) لانه ذاتي فان الممكن من ذاته أن يكون ليس ومن علمه ان يكون ايس ، وما بالذات متقدم على ما بالغير و أيضاً هو مترف بمسبوقية بالعلمة - س ر ه .

(٣) ومثله ما قال العلامة جمال الدين الخوانساري ر ه انه لابد على طريقة اللمة ان يكون بينه وبين العالم انفصال ويرد عليهما انه يلزم تجديد وجود الواجب تعالى و كيف يكون الوجود الصرف المحيط في عرض العالم - س ر ه .

(٤) كما قالوا ان التقدم مقول بالتشكيك على اقسامه و احق اقسامه باطلاق التقدم عليه هو التقدم بالعلمة - س ر ه .

(٥) و أيضاً إلا أن يقول احد هما أن فيض الله تعالى لا ينقطع و كلماته لاتنفذ و لا تبيد ولم يسك ولن يسك عن الجود ولا يزيده كثرة العطاء الاجوداً وكرماً و يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء و اني لاحب الاقلين ولا المستعدين لكن المستفيض منقطع و المخطاط نافذ بالذ ، المستطى محدود دائر ، والمستدير اقل ، وبالجمله ما هو هو و ما من مقفه قديم و المراد وما من ناحيتها حادثة و يقول الاخر بمقابلات هذه في الحق تعالى و حينئذ يتبين الممثل من غير الممثل . و أيضاً يتبين المجسم من غيره لان هذه القدرة قوة و القوة حاملها المادة . و أيضاً يتبين المؤمن من الكافر كفر اليهود وقال تعالى : قالت اليهود يد الله

توقف العالم على غير ذات الله ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته ويقول الآخر يكفي
وحينئذ يتبين المشرك من غير المشرك .

و اعلم أن مسألة إبطال التعطيل وإثبات المانع المبدع الذي يفيد الموجودات
من دون سائح على ذاته و حادث يصير ذاته محلا له من أعظم المهمات وأفضل العلوم و
المسائل فإن من لم يعرف توحيد في الفعل ^(١) لم يعرف توحيد في الذات ولا في
صفة وجوب الوجود ولا القدرة ^(٢) ولا العلم ولا الإرادة ولا الحكمة ولا غيره من
الصفات ، و إذا علم الإنسان هذه المسألة وعلم وجود النفس وبقائها و كيفية معادها
و رجعاها بعد ما عرف مبدأها و فاعلها و وحدانيته فقد حصل من العلم شيئا عظيما
ولا يبالي بما يفوته من العلوم والمسائل ، وهذه المسألة إذا عرفت وأحكمت وعلمت
أسباب حدوث الحادثات و دثور الدائرات و إن هويات الأجسام و طبائعها متجددة
لحظة فلحظة كما أشار إليه القرآن وقومه البرهان من غير أن يختل بها قاعدة حكيمية
فقد تمهدت قواعد الوصول إلى عالم الكشف و الشهود العقلي تمهيدا بأوضح طريقة

بالمطلوبة الآية فالقول بالفعل بالحدوثان يجمع بين الاوضاع فيجمع بينه وبين توصيفه تعالى
بالاسماء والصفات العليا كما ذكرناه سابقا - س ر ه .

(١) لو جهان احدهما وهو الانسب بالمقام ان عدم توحيد في الفاعلية عدم توحيد
في الذات اذ الخاطر الحادث و الإرادة العادة او نحو ذلك شريك في فاعليته للعالم
الحادث ولا بد ان تكون هذه واجبة الوجود مع حدوثها اذ لو استندت الى الواجب تعالى
او واجب وجود آخر قديم لم يكن العالم حادثا ، و ثانيهما ان عدم توحيد الفعل بمعنى
المفعول عدم توحيد الذات لا يستلزم تعدد الجهة في الذات المتعالية اذ الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد - س ر ه .

(٢) اولانها كمشبة أحدية التعلق ولا العلم انه فاعلي ولا الإرادة انها نافذة و ان
واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و ان من أحب شيئا أحب آثاره
ولا الحكمة انها في الاجادة و الافاضة لا الامساك نداء مبسوطتان ينفق كيف يشاء ولا
غيرها من الفنى و التامية و التكلم و انه مانعت كلماته ولا يجوز الصمت عليه الى غير
ذلك - س ر ه .

وأحكم سبيل ، و الناس ينحرون في أن الواجب الوجود إذا لم يتغير و لم يسبح له صفة فكيف يحصل الحوادث ؟ ولا يكون إلا انسان معتمداً إليه في البحث ما لم يتيقن هذه المسألة و أخواتها ، و إذا ثبت مسألة العلة و المعلول صح البحث و إن ارتفعت ارتفع مجال البحث ، و مع القدرة العينية الجزافية لا يبقى للباحث كلام ولا يثبت معها معقول أصلاً .

قال بعض العرفاء : قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لاطائل تحته إذ يقال له ما الذي يعني بالعالم فإما إنه يقول عنيت به الأجسام كلها كالسماوات والأسماء ، و إما إنه يقول عنيت به كل موجود سوى الله فإن عنى بذلك المعنى الثاني فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقفة الوجود^(١) على الزمان ، و إن عنى به المعنى الأول فلم يجز أيضاً لأن معناه إن الأجسام موجودة مذ كان الزمان موجوداً وهذا مشعر بأن الزمان^(٢) سابق على الأجسام في الوجود ، و ليس كذلك فإن الأجسام سابقة الوجود على الزمان و الزمان متأخر عنها و إن كان ذلك بالرتبة و الذات ، و إن قال ليس المراد هذا ولا ذاك فنحن لانعلم من قوله إلا ما فهمنا و قد تكلمنا على ما فهمناه ، و أمّا ما لم نفهمه من مقصده فالكلام عليه من شأن العميان ، و إن زعم إن الأجسام موجودة منذ كان الحق موجوداً فهو خطأ عظيم لأن الأجسام لا توجد أصلاً حيث يوجد الحق لا الآن ولا قبله ولا بعده ، و من صار إلى أن العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطئ ، خطأ عظيماً فحيث الحق بأحدية ذاته لا زمان ولا مكان و إن لم يخلو منه زمان ولا مكان ولا ذرة من ذرات العالم

(١) بناء هذا على ان معنى قولهم العالم قديم بالزمان انه قديم بزمانه ولا زمان للمعارقات المحضة ، والجواب ان معنى هذا القول المشهور لو اريد بالعالم جميع ما سوى الله مبني على التقلب أو المراد بالزمان المعنى الاعم من الدهر اذ الدهر روح الزمان وكذا قولهم القول قديمة بالزمان يراد به الدهر أو الماء فيه للمصاحبة أي مصاحبة العلة للمعلول كالسمية القيومية . و المقصود انها محيطة بجميع الزمان - س ر ه .

(٢) هذا مفهوم ضيف لا يبيأ به في العلوم الحقيقية - س ر ه .

فهو مع كل ذرة لكن لا يمكن ولا غير معه ^(١) فهو سابق الوجود على وجود العالم كما إنه سابق الوجود على وجود صودة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلاً من غير فرق أصلاً ، ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه ولم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون إنه جسم مكاني كسائر المحسوسات فهو بعيد عن الإيمان الحقيقي الحاصل للعارف في أول سلوكه ، وهو أنه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي من غير فرق ، وهذا يقيني عند العارف وإن كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى .

أقول : إن ما ذكره هذا العارف غير كاف في باب حدوث العالم إذ القائلون بقديم الأجسام الفلكية وأمهات العناصر قائلون بأن نسبته تعالى إلى المستقبل كنسبته إلى الماضي وليسوا عاجزين عن إدراك كل ما أفاده حتى قوله إن الأجسام لا توجد حيث يوجد الحق الأول لا هذا الآن ولا قبله ولا بعده ، وهكذا كل معلول بالقياس إلى موجدّه ومع ذلك ذهبوا إلى تسرمد الأفلاك وغيرها ^(٢) ، ولهم أن يفسروا قديم الأجسام بأن وجودها غير مسبوق بعدم رماني فلا يرد عليه ما أورده أصلاً فالمصير في هذه المسألة إلى ما حققناه وتقرّدنا بآبائنا في هذه الدورة الإسلامية إذ حكماء الإسلام وسائر العلماء لم يصلوا إلى كنه هذا المرام وإلا لاشتهر منهم ذلك لأن الدواعي كانت مستوفرة عليها في هذه الأزمنة ، وأقرب ما وقع الاحتجاج به في هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى وهو إن العالم منتهي ^(٣) القوة وكل

(١) ولهذا فلا أشياء منتسبات إليه تعالى ولا نسبة له إليها > بيت <

آنجاكه تومي چومن نباشد ❁ كس معرم ابن سخن نباشد - س. ر. ه .

(٢) أى كل فلك أو فلكي قديم نوعه بشخصه لأن كل نوع هناك منحصر فى شخصه ، وأما المنصر والعنصرى فقديمان بالنوع خاصة لأن كل نوع هاهنا محفوظ بتعاقب اشخاصه واليهولى المشتركة المنصرية عندهم قديمة بشخصها لأن نوعها منحصر فى شخص - س. ر. ه .

(٣) ذاتاً وتأثيراً وتأثراً أما تنهى القوة ذاتاً فلأن كل قوة جسمانية متطبعة فى محلها حلولا سرياناً فتقدر بقدره وتسمح بمساحتها فتصغر بصغره وتكبر بكبره وتتناهى بتناهيها ، وأما تنهايتها فى التأثير والتأثر فسيأتي - س. ر. ه .

متناهي القوة متناهي البقاء فيستحيل أن يكون أزلياً فالعالم يستحيل أن يكون أزلياً . ولا يرد عليه ما أورده صاحب المطارحات بأننا نقرر إن العالم متناهي قوة البقاء لكنه غير متناهي البقاء لا لذاته وللقوته بل لأن علته دائمة وهي يمدّها بالقوة الغير المتناهية الآثار والحركات وغيرها . أقول : قوله غير متناهي البقاء لا لذاته وللقوته كلام مجمل مغلط لأنه إن أراد به إنه بحسب ماهيته الإمكانية ليس ذا قوة البقاء بل بوجودها الفاعل عليها من الواجب يبقى ويدوم فلعل هذا غير مقصود المستدل إذ ربما إدعى إن وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوة لا أنها من حيث ماهياتها ليست ذات قوة غير متناهية ، كيف وهي بحسب ماهياتها ليست بموجودة فضلاً عن كونها غير متناهي القوة ، وإن أراد به إن ذاتها الوجودية وهويتها الصادرة عن الجاعل ابتداء ليست بلامتناهي القوة إلا أنه يستمد من العلة الدائمة القوى والآثار ؛ فنقول هذا يمكن على وجهين :

أحدهما إن وجودها الشخصي ^(١) المتناهي في القوة والقدرة لا يبقى دائماً لكن يصدر منه الآثار والأفعال الغير المتناهي بأمداد المبدء العالي كما يدل عليه ظاهر كلامه ، وهو فاسد فإن وجود الأغراض والآثار والأفعال اللاحقة للشخص تابع لوجوده ، والشخص الجوهرى أقوى في الوجود من جميع ما يتبعه ، و فيض الوجود لا يصل إليها إلا بعد أن يمر على المتنوع الملحق به ما يتفرع عليه فعدم تنامي الآثار ^(٢) أو المعاليل يستلزم عدم تنامي العلة المتوسطة سواء كانت فاعلاً قريباً أو قوة قابلية أو آلة أو موضوعاً ولا ينتقض ما ذكرناه بالهوى الأولى التي تقبل آثاراً غير متناهية لأنها لا تقبل هذه الآثار إلا بورود الاستعدادات والقوى الغير المتناهية ، وليست وحدتها الباقية إلا وحدة مبهمّة تتجدد في كل حين بتجدد الصور والقوى . و ثانيهما إن وجودها في كل وقت وإن كان متناهي القوة إلا أنه يفيض من

(١) أى بنحو الثبات بناءً على نفى الحركة الجوهرية وبنحو الوحدة العددية بناءً

على نفى المراتب لذلك الوجود - س ر ه .

(٢) هذا دفع لهذا الوجه ليبقى الوجه الثانى - س ر ه .

المبدأ في كل وقت على مادتها قوة أخرى و هوية غير التي فاضت أولاً ؛ فهذا قول يحدث العالم و دثوره فيكون كل شخص منه مسبقاً بعدم زمني أزلي و هو عين مقصود القائل المنشغل بأحدى الملل الثلاث أعني التهود و النصر و الإسلام ، نعم لومنع قول القائل إن العالم متناهي القوة بأن من العالم ما لا يتناهي قوته كالمفارقات المحضة لكن له وجه إلا أنك ستعلم من طريقتنا أن الصور المفارقة ليست بما هي مفارقة من جملة ما سوى الله فلا يقدح قولنا العالم وجميع ما فيه متناهي القوة غير باق ولادائم بالعدد بل بالمفهوم و المعنى دون الوجود الشخصي و الهوية .

فصل (٣٦)

في حقيقة الآن و كيفية وجوده و عدمه

اعلم أن الآن يكون له معنيان أحدهما ما يتفرع على الزمان و الثاني ما يتفرع^(١) عليه الزمان ، أما الآن بالمعنى الأول فهو حد و طرف للزمان المتصل فالنظر في كيفية وجوده و كيفية عدمه .

أما كيفية وجوده فلما علمت أن الزمان كمية متصلة و كل كمية متصلة فإنها قابلة لتقسيمات غير متناهية بالقوة لا بالفعل إلا بواحد من الأسباب الثلاثة القطع و اختلاف العرض و الوهم لكن حصول القطع بمنع^(٢) في الزمان لما عرفت فبقى الإمكان لأحد وجهين آخرين و ذلك بموافاة الحركة أمراً دفعياً كحد مشترك حداً مشتركاً غير منقسم كبداً طلوع أو غروب وإما بحسب فرض الفارض بقوته الوهمية .
وأما كيفية عدمه فالكلام يستدعي تمهيد قاعدة أفادها الشيخ في الشفا ، وغيره

(١) و يقال له الآن السبال و هو الراسم للزمان كالحركة التوسعية الراسمة للقطعية - س د ه .

(٢) لان قطع الزمان مستلزم لقطع الحركة الفلكية و قطع الحركة الفلكية مستلزم لسكون الفلك و هو محال و أيضاً قطع الزمان في القوة انقطاع الفيض - س د ه .

وهي إنَّ وجود الشيء ^(١) الواحد الزماني أو عدمه إما أن يكون دفعياً بأن يحصل أو يعدم دفعة في آن يختص به فإن استمر ^(٢) كان ذلك الآن أول آتات حصول الوجود أو العدم وإن لم يبق ^(٣) كالأُمور الآتية كان مجرد ذلك الآن لا غير ظرف الحصول، وإما أن يكون تدريجياً بأن يكون الشيء الواحداني له هوية اتصالية لا يمكن أن يتحصل إلّا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه، ويعبر عن ذلك بالحصول على سبيل التدرّج، ولا يلزم أن يكون حصول ذلك الشيء حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان لأنه من حيث هويته ليس بملتزم عن أشياء كثيرة بل هوشي واحد من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء فهو قبل عروض القسمة ليس إلّا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان واحد، ولا يكون لذلك طرف يوجد هو فيه لأنَّ وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان أوحد من حدوده بل واجب أن يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان، وأما بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء، فهذا الحاصل أعني ما يكون له حصول واحد تدريجي لا يكون له آن ابتداء الحصول بل ظرف حصوله إنما هو الزمان لاطرفه، وإما أن يكون زمانياً ^(٤) بأن يكون حصول الوجود أو العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه إذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية ينطبق على الزمان بل إنما يختص حصوله بذلك

(١) اعم من أن يكون زمانيته بأنه في نفس الزمان اوائه في طرفيه الذي هو الآن فان مافى الان أيضاً زمانى لان الان طرفيه وجبئذ نصح كون الزمانى مقسماً للانى والزمانى بالمعنى الاخص - س ر ه .

(٢) كالماسة التى تبقى زماناً - س ر ه .

(٣) كالوصلات الى حدود السافة حين الحركة - س ر ه .

(٤) و التقسيم الاوفى لكون الشيء وعاء من الاعوية ان الشيء اما فى السرد كواجب الوجود تعالى شأنه و اما فى الدهر الابن الاعلى كالمقول و اما فى الدهر الابن الاسفل كالنفوس الكلية و اما فى الدهر الايسر الا على كالمثل الملتفة و اما فى الدهر الايسر الاسفل كالطباع الكلية والدهرية و اما فى الان و اما فى الزمان على وجه الانطباق و اما فى الزمان لاعلى وجه الانطباق و امثلتها فى الكتاب - س ر ه .

الزمان على معنى أن لا يمكن أن يوجد^(١) أو يفرض في ذلك الزمان أن إلا ويكون ذلك الشيء، حاصلًا فيه ولا يكون لذلك الحاصل أن أول الحصول أصلاً طرف ذلك الزمان ولا أن آخر فيه ، و تقرير القول على هذا الأسلوب مما يضمنحل به كثير من الشكوك.

منها ما ذكره صاحب الملخص إن وجود الشيء، بنمائه أو عدمه إما أن يحصل شيئاً فشيئاً فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه و الانقسام إلى أجزاء حسب انقسامه أو دفعة واحدة فيكون في آن قطعاً و هو أن أول الحصول لوجوده أوعدمه، و كذلك نقول وجود الشيء، أو عدمه إما أن يحصل^(٢) دفعة فيكون في آن هو أول الآتات لحصوله ضرورة أولاً دفعة بل قليلاً قليلاً فيكون لامحالة في زمان ينطبق عليه فكيف ينصور هناك الوسطة فكيف ينصور حدوث ليس له آن أول . فإنه مندفع بأن كلامن هذين القسمين أعني وجود الشيء، أوعدمه يسيراً يسيراً ووجود الشيء، أوعدمه دفعة بمعنى الذي يحصل في آن واحد يختص به ابتداء وجود الشيء، أو عدمه ليس مقابلاً صريحاً للآخر وللأول لمقابله ، و إن مقابل الذي يوجد يسيراً يسيراً^(٣) إما

(١) ان قلت : اذا امكن حصوله في الان فيكون آنياً . قلت : المراد بالان هنا هو الان السيل وهو لا ينافي الزمان بل راسه . وأيضاً سيجيء في ردمن بقول ان المتحرك في كل آن من آتات زمان حركته يخلو عن الحركة و السكون لان الحركة يستتبع وقوعها في الان والسكون عدم شأني واذا لا يمكن الحركة في الان فلا يمكن السكون فيه ان المتحرك في كل آن من آتات زمان حركته متصف بالحركة التي في الان و دفع الاخس لا يستلزم دفع الاعم - س ر ه .

(٢) الفرق بين الترددين ان أحدهما ترديد بين النفي و الاثبات اى الحصول دفعة أولاً دفعة بخلاف الاخير . وأيضاً أحدهما النفي الزماني لاعلى وجه الانطباق والاخر لنفي الحدوث بلا ابتداء - س ر ه .

(٣) المراد من التدرج هنا معناه الاخس أعني ما هو المنطبق على الزمان لا الاعم فلا يرد على المصنف قدس سره ان مطلق الحركة معرف بالخروج من القوة الى الفعل يسيراً يسيراً فلا يكون الحركة التوسطية مقابلة له وهى الزماني لاعلى وجه الانطباق كما سيأتي - س ر ه .

لا يوجد يسيراً يسيراً وهو أعم من أن يوجد مختصاً حدوثه بآن ومن أن يوجد لا كذلك ، وكذا مقابل الذي يوجد مختصاً حدوثه بآن أعم من أن يوجد يسيراً يسيراً ومن أن يوجد لا كذلك فالواسطة محتملة وهي أن يكون الشيء ^(١) موجوداً بنمائه في جميع الزمان وفي كل جزء من أجزائه وخدمه حدوده لأعلى الانطباق ولا يكون موجوداً في مبدئه ذلك الزمان ، والبرهان والفحص أوجباً وجود الواسطة في حدوث الوجودات وكذا حال حدوث الأعدام في الثلاث المذكور كما سنبين ؛ فسبيل البرهان على تحقيق الأقسام على سياق ما في الشفاء هو أن ينظر هل الآن المشترك ^(٢) بين زمانين في أحدهما الأمر بحال وفي الآخر بحال أخرى ومن المعلوم أن الذين هما في قوة المتناقضين أو المتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعاً في ذلك الآن ، ثم من الأمور ما يحصل في آن ويتشابه حاله في أي آن فرض في زمان وجوده ، ولا يحتاج في كونه إلى أن يطابق مدة كالمعاسة والتربيع وغير ذلك من الهبثات القارة فما كان كذلك فالشيء في ذلك الآن الذي هو الفصل المشترك موصوف به .

و منها ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحده والآن الفاصل بينهما لا يحتمله

(١) إلى قوله ولا يكون موجوداً في مبدئه ذلك الزمان أي الآن حتى يكون إنشأ والفرق بين الزماني على وجه الانطباق وبين الزماني لأعلى وجه الانطباق أن الأول لا بد أن يكون له امتداد وأجزاء مفروضة كما للزمان ويكون كل جزء منه في كل جزء من الزمان بخلاف الثاني إذ لا جزء له ولا امتداد كالحركة التوسعية فإنها بسيطة ولكن سيالة وكعدم الآن والآن كما سيحى . فالأول كالحال حلولاً سرياناً والثاني كالحال حلولاً طرياناً - س ر ه .

(٢) عبارة الشفاء هكذا بالعري أن تعرف هل الآن المشترك بين زمانين في أحدهما الأمر بحال وفي الآخر بحال الأخرى قد بخلو الأمر فيه عن العالين جميعاً أو يكون فيه على إحدى العالين دون الأخرى فإن كان الأمران في قوة المتناقضين إلى آخر ما نال وأما في كلامه قدس سره فلا خبر للمبتداء ولو قال قدس سره حيث اختصر كلام الشيخ في الآن المشترك كان أظهر ولعله أراد بكلمة هل مثل ما يقال في هل هو أوفى هل البسيطة وهل الركبة هذا بمنزلة أن يقال في وجود الشيء كما أن قولم ما هو بمنزلة أن يقال ماهية الشيء فمعنى كلامه أن ينظر وجود الآن - س ر ه .

كالحركة التي لا يتشابه حالها في آتات زمان وجودها بل يتجدد بحسبها في كل آن قرب جديد إلى الغاية و بعد عن المبدء و هي إنما يحصل بعد الآن الذي هو الفصل المشترك أي في جميع الزمان الذي بعده وفي جميع آتاته وكذلك مالا يقع إلا بالحركة كالللماسة التي هي المفارقة بعد المماس فلمثل هذه الأمور لا يكون أول آتات التحقق وإلا فإما أن يتصل ^(١) ذلك الآن بالذي هو الفصل المشترك فيلزم تشافع الآتات أو يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة والسكون و المماس والمماس مثلاً . و بالجملة الحركة التوسطية موجودة قطعاً ولا يحصل في الآن الذي هو طرف زمان الحركة القطعية الحادثة لأنه آخر آتات السكون . وأيضاً ذلك الآن منطبق على طرف المسافة ومبدأها ^(٢) فكيف يصدق إن المتحرك بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهائها ، وأما بعد ذلك الآن فلا يخلو عنها أن من آتات زمان الحركة ولا جزء من أجزائه ولا يمكن أن يتلو ذلك الآن آن آخر فيقع التالي بين الآتات فإذن هي موجودة في زمان ما وفي كل آن منه وليس لها آن ابتداء الحصول ، وكذلك مالا يتم حصوله إلا بالحركة ^(٣) ولا يستدعي قدراً معيناً من الحركة القطعية . و أيضاً ما يختص وجوده ^(٤) بأن فقط كالأمر

(١) و لعلك تقول أولها الآن الناصل فليس هنا آتان . قلت : الآن الفاصل إنما هو للسكون ولم يشرع المتحرك بعد في الحركة حتى يكون أول آتات وجوده فالآن الأول من آتات وجوده لابد أن يكون تالياً للآن الفاصل - س ر ه .

(٢) و أيضاً الحركة التوسطية وإن كانت بسيطة لكنها ليست قارة حتى تتحقق في الآن بل بسيطة سيالة نعم يناسبها الآن السيل و هو فاعل الزمان بل هو هو . و أيضاً الحركة التوسطية كما قال الشيخ تجدد الحال و تجدد القرب و البعد لعدم تشابه حال الحركة قال أعلامون : الحركة هي الخروج عن المساواة فلا يعتلها الآن - س ر ه .

(٣) كزاوية السامتة على ما سيجرى - س ر ه .

(٤) كمماس رأس مغروط يمر برأس مغروط ساكن والمغروطان حقيقتان منتهيان بالنقطة فهذه المماس آتية وعدمها زمني لأعلى وجه الانطباق كالحركة التوسطية وكذا تماس كرتين أحدهما ساكنة والاخرى مارة عنها بعد التماس - س ر ه .

الآنية الوجود فهو إنما يعدم في جميع الزمان الذي طرفه ذلك الآن وفي جميع الآتات الذي فيه بعد ذلك الآن ولا يكون لعدمه آن أول يختص به ابتداء حصول العدم .
 فإذا عرفت هذه الأصول فلنتكلم في كيفية عدم الآن بل عدم كل ما ينطبق عليه فإن هذا الآن أو الآتي إذا وجد فعده لا يخلو إما أن يكون تدرجياً^(١) و كان منقسماً فيكون الآن زماناً والآتي زمانياً هذا خلف ، وإن كان دفعة فإما أن يكون آن عدمه مقارناً لآن وجوده و هو تنالي الآتين وذلك ممتنع ، وإما أن يكون متراخياً عنه و حينئذ لا يخلو إما أن يكون بين الآتين زمان متوسط فحينئذ يكون الآن مستمر^(٢) في ذلك المتوسط ، وإما أن لا يكون بينهما متوسط^(٣) فيلزم تشافع الآتات ، ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الأول ، و يلزم منه تركب الزمان عن الآتات المتتالية و الكل محال فالحق إن عدمه في جميع الزمان الذي بعده و هذا قسم ثالث من الحدود و هو صحيح .

فإن قلت : هب إن عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ، ومن المعلوم أنه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الذي بعده فهو إما أن يحصل تدرجياً أو دفعة فيعود الإشكال .
 قلنا : الابتداء للشيء لمعنيين^(٤) أحدهما طرف الزمان الذي يحصل فيه ذلك

(١) لا يقال : عدم الماسة ليس آتياً بل زمانياً وله يلزم انقسام الماسة . لانا نقول : لم يكن عدم الماسة زمانياً على وجه الانطباق فالمراد بالتدرج هنا التدرج بالمعنى الاخص كإفنى الزمان المنطبق للإام الأخوذ في تعريف مطلق الحركة الشامل للتوسط والقطع بقولهم الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل تدرجياً بل التدرج الحقيقي إنما هو في الحركة الحقيقة التي هي التوسط - س ر ه .
 (٢) أي زمان متوسط فيكون بينهما آن تحقيقاً لمعنى التراخي كما أنى بصيغة الجمع - س ر ه .

(٣) قد مر هذا في دفع بعض الشبهات التي في الحركة و توضيحه ان ابتداء الشيء قسمان احدهما ماضو المحدود له والمخالف له بالنوع كالنقطة للخط والسكون للحركة و الان للزمان و ثانيهما الجزء الاول منه الذي هو من سنخه و طبيعته كجزء أول من الخطوط

الشيء، و ثانيهما الآن الذي يحصل فيه أو لا فنقول : إن ابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الأول هو نفس وجود ذلك الآن و أما الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لبعده ابتداء بهذا المعنى ، و قد عرفت إنه لا يلزم أن يكون لكل حادث ابتداء يكون هو حاصلًا فيه فإن الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه و كذلك السكون^(١) ، و اعلم أنه يندرج في النوع الأول أعني ما يكون حصوله دفعة الآن و جميع الأمور الآتية كالوصلات إلى حدود المسافات^(٢) و الوصول إلى ما إليه الحركة والتربيع و التسديس و سائر الأشكال و التماس و انطباق إحدي الدائرتين على الأخرى وأحد الخطين على الآخر ، و كل ما يكون له ابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زماناً و يقع في النوع الثاني أعني الحصول التدريجي^(٣) الحركات القطعية و مقاديرها من

أوالزمان أو التدريجي الآخر فالابتداء بالمعنى الثاني لا يكون للامر التدريجي بل للشد الفار لبطلان الجزء الذي لا يتجزى و ما في حكمه فالجزء الاول الحقيقي لا يكون لهذه الاشياء فان اقصر ما يتصور من الخط أو الزمان أو نحوهما قابل للقسمة التير المتناهية و كذا كل قسم منها لكون الجزء في المستندات بطبع الكل فالاجزاء متوافقة بالطبع و متوافقة له فيه - س ر ه -

(١) لملك لانفعن بهذا و تظن انه آتئ كالامور الانية الباقية لالانه تدريجي حنى لا يكون له ابتداء و لعله يوهمه بعض عبارات المصنف قدس سره سيما ان السكون عدم الحركة و الحركة ليست من الامور الانية حنى يكون عدمها زمانياً اذ لو كان آتئاً لزم تنالى الاتين فجوالبك ان الكون الواحد البسيط الوارد على الموضوع فى آن واحد على التدرج معيار الحركة و لذا يقال فى تعريفها كون المتحرك متوسطاً بين البدء والمنتهى بحيث أى حد من حدود المسافة فرض لا يكون قبل آن الوصول حاصلًا فيه ولا بعد آن الوصول حاصلًا فيه فمعيار السكون ان يكون لما فيه الحركة كونان فى الموضوع فلا يكون السكون آتئاً بل زمانياً وأيضاً السكون عدم الحركة و عدم الامر التدريجي تدريجي كما سيجىه فاولئ ذلك عدم تدريجي و يستغنى عدم التالى للحركة - س ر ه -

(٢) اذ علمت ان معنى الحركة فى مقولة ان يكون للموضوع فى كل آن فرد غير فرد الان قبل و غير فرد الآن البدء و يقال معيار وقوع الحركة فى مقولة ان يكون لها افراد آتئة - س ر ه -

(٣) أى بالمعنى الاخر فالمراد بالحركات : الحركات القطعية - س ر ه -

الأزمنة ، و كل ما يتبعها من الهيات ^(١) الغير القارة بالذات أوبالعرض كالأصوات وأمثالها و يدخل في النوع الثالث الحركات التوسطية و ما ينطبق عليها كحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامطة الحادثة بين خطين متطابقين موازيين لآخر يتحرك أحدهما عن الموازاة إلى المسامطة ، وكذا الانفتاح والافتراق بين السطحين أو الخطين بالنمام و التقاطع بعد الانطباق و حدوث الللاوصول و الللامسة ، و بالجملة كل ما لا يتم إلا بالحركة من غير أن ينقسم حصوله وعدم الأسور الآنية و الأعدام الطارية للحوادث بعد آخر آتات ^(٢) وجودها و غير ذلك عمالا يكاد يحصى ، فهذا كله نظر في الآن الذي يتفرع وجوده على وجود الزمان و هو حده و طرفه الحاصل بأحد الوجهين ^(٣) المذكورين .

و أما الآن بالمعنى الآخر و هو الذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده إنا نقول : إن المسافة و الحركة و الزمان ثلاثة أشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا أن نعرض في المسافة شيئاً كالتقطعة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل النقطه الخط بسيلانها وكذا في الحركة فقد عرفت إن الأمر الوجودي التوسطي منها و هو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة ^(٤) يفعل بسيلانه الحركة

(١) ان قلت : قد مثل الهيات الغير القارة بالعرض بالأصوات فما الهيات الغير القارة بالذات التي تكون تابعة؟ قلت : المراد بالقطعية ومقاديرها الحركة الفلكية والزمان مقاديرها فالتابعة هي الحركات المستقيمة القطعية ومقاديرها وكلها مشمول الزمان ، ويمكن ان يكون من بياناً للكل من المتبوع و التابع كزاوية المسامطة فلاول لها مثل الحركة العادة هي بها وان كان لها اول بمعنى آخر بخلاف الزاوية العادة من تقاطع خط على خط فانها آتية - س ده .

(٢) اي حوادث آتية قارة تبقى بعد آن ابتداء وجودها - س ده .

(٣) اما متعلق بالحاصل أى بقسة الزمان بمجرد الوهم أو باختلاف الحوادث الواقعة فيه كما مر ، واما متعلق بالطرف اذ قد مر ان ليس له طرفه بأحد منبيه و الاول اولي - س ده .

(٤) أى كون الجسم متوسطاً بين المبدء و المنتهى بحيث أى حدود من حدود المسافة فرض لا يكون قبل آن الوصول حاصل فيه ولا بعد آن الوصول حاصل فيه - س ده .

بمعنى القطع فإذا كان كذلك فلا محالة يكون للزمان شيء، سيال يفعل الزمان بسيالانه يقال له الآن السبال و هو مطابق للحركة النوسطية ، و كما إن النقطة الفاعلة غير السقط التي هي الحدود والأطراف و كذا الحركة النوسطية غير الأكوان الدفعية و الوصولات الآنية^(١) فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الذي يفرض فيه واعتباره في ذاته غير اعتبار كونه فاعلا بحر كنه و سيالانه الزمان فتلطف في سر^(٢) .

فصل (٣٧)

في كيفية عدم الحركة و ما يتبعها

اعلم أن القول في عدم الحركة القطعية و الزمان الذي ينطبق عليها لا يخلو عن إشكال .

فمنهم من ذهب إلى أنها و كذا ما يطابقها من الزمان ينعدم في غير ذلك الزمان أزلا و أبداً قائلين إن معنى عدم الحركة إن وجودها يختص بقطعة من الزمان ولا يوجد في غيرها فيكون في غير ذلك الزمان معدومة أزلا و أبداً .

و فيه بحث أمّا أولاً فلأن الكلام^(٣) في زوالها أي طريان عدمها ونحو حدوث

(١) هي غير الوصول الواحد المتمثل و غير الواحد المستمر السبال و هما زمانيان - س ر ه -

(٢) و اقراء و ارقاء فان هذه آيات وجهه تعالى البسيط و ظهوره الواحد المحيط فانه واحد احدث مع ظهوره في كل شيء لا انشلاخ في وحدته و بساطته انما التفاوت في المظاهر لافى ظهوره ، ولوترائي تفاوت في انتساب الظهور الى المظاهر فباعتبار هذا الطرف من النسبة لافى ذلك الطرف منها و ان كان اثبات الطرف باعتبار عنوان النسبة و أما العنوان فالإضافة إشرافية لاستدعى الطرفين كما لا يخفى على الإشرافي فهو الباقي و كلشي هالك - س ر ه -

(٣) أي ان الكلام في كيفية انعدامها بعد وجودها الذي يعبر عنه بالزوال لافى مطلق عدمها الذي يصدق في غير زمان وجودها حتى يقال انها معدومة قبل وجودها أزلا و بعد وجودها أبداً - ط مد -

ذلك العدم فلا يصح القول بأن ذلك في الأزل والأبد .
 وأما ثانياً فإن العدم والوجود متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما ولا أيضاً يجتمعان في شيء واحد فإذا قلنا إن هذا تدريجي الوجود وإن وجوده يحصل شيئاً فشيئاً فكل جزء حصل منه ^(١) بطل العدم الذي بإزائه ولم يرتفع به عدم جزء آخر حتى وجد ذلك الجزء أيضاً وارتفع بوجوده عدمه خاصة لعدم جزء آخر بل عدم الجزء الذي غيره ثابت عند وجود هذا الجزء. وهكذا فعلم أن الشيء التدريجي كما إن وجوده تدريجي كذلك عدمه تدريجي ألا ترى إنه وقع الاستدلال على أن عدم الآن ليس تدريجياً وإلا لكان وجوده تدريجياً فكذلك حكم العكس فظهر من هذا إن وجود الشيء إذا كان تدريجياً كان عدمه أيضاً كذلك فوقع الإشكال واحتج إلى تدقيق نظر، فنقول: أولاً يجب أن يعلم أن الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود بل الذي يحصل بالحركة كالزمني من أفراد المقولة كالسواد المتدرج والكم المتزايد فيه وغيرهما وجوده الزماني ضعيف مختلط بالعدم فكما إن وجوده على هذا الوجه تدريجي فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه ^(٢)، فإذا علمت ما ذكرناه فاعلم أن الحركة لها

(١) واللم فيه أن كل جزء مفروض من أجزاء الحركة هو فعلية بالنسبة إلى الجزء السابق المفروض الذي كان قوته وقوة الجزء اللاحق المفروض الذي سيصير فعلية بالقوة والفعل متشايكان فيها ومختلطان وقوة الشيء وفعلية هما عدمه ووجوده فالحركة كما توجد تدريجياً كذلك تعدم تدريجياً بين وجودها التدريجي - طمذهله .

(٢) ومن فروعات ذلك أن عدم العالم الطبيعي التدريجي الوجود السيال الهوية لا يكون في الزمان اللاحق ولا يكون له عدم لاحق زماني للزوم الخلف بل عدمه عدمات كما أن حدوثه حدوثات وقد قال المصنف قدس سره في كثير من كتبه أن زمان حدوث العالم زمان بقائه فكما أن زمان إحداث النفس الإنسانية بإمامي نفس متدرجة الحصول جميع أزمته بقائها أي أحداثاتها فجعلها وتغيير طبيعتها من الملكات العلمية من أول عمر الإنسان إلى آخره ولا يستتم في الآن مثلاً فلم يتم خلقها بتوليد متعلقها وتعلقها به بل زمان حدوثها مجموع أزمته بقائها وإهذا يقال في تعريف الإنسان حيوان ناطق مامت وكذا زمان عدمها أي إعدامها المتشابهة بوجودها التدريجي مجموع أزمته وجودها

اعتباران : أحدهما اعتبار إنشائها خروج شيء آخر من القوة إلى الفعل يسيراً يسيراً فالمنظور إليه حال تلك المقولة ونحو وجودها التدريجي^(١) ، والثاني اعتبار الحركة في نفسها والنظر في نحو وجودها وهو غير النظر في نحو وجود المقولة والشيء الزماني التدريجي ، والحركة بهذا الاعتبار وفي هذا النظر ليس وجودها تدريجياً حتى يكون عدمها تدريجياً أيضاً بل هي بهذا الاعتبار دفعية^(٢) الوجود ولها ماهية هي تدريج شيء آخر وليست تدريجاً لنفسها ، فإن وقوع الحركة في الحركة محال كما مر^(٣) ، وكذا

فكذلك أحداث الانسان الكبير وهو العالم فلا يمكن أحداثه الا بالتدريج وذلك من نقصه الذاتي لان له وجوداً تجديدياً سبباً ولا فتور في الجاعل الحق لان امره أن يقول للشيء كن فيكون ، فقد ظهر سر خلقه العالم السماوي والارضى في ستة ايام وهي مدة عمر العالم ولا يحصيها الا الله تعالى لعدم التجديد في فيضه وهي مدة ايام دعوة اولي العزم من الرسل الستة فمدة بقاء كل رسول منهم وبقاء آدابه وبقاء أوصيائه الاثنى عشر الف عام باعتبار مظهرية ألف من أسماء الله تعالى وهو يوم واحد ربوي عند الله وان كان آلاًفاً نجومية ، اليوم السادس يوم نزول القرآن من أول ظهور الخاتم وآدابه الى آخر أولياء امته ودولتهم التي هي دولته الحق ولا اقطاع لكليته وسعة وجوده ولذا كان نبياً وآدم بين الماء والطين وان من شيعته لابراهيم ولسعة روحانيته كان عقلاً كلياً شاملاً كل المفعول ثم ان المدة وان كانت ستة ايام أو آلاف الالف الا انها بالنسبة الى الحق كالمص بالبحر أو هو اقرب جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة - س ر ه .

(١) هذا بظاهره مناقض لما سبق منه ومن الشيخ ان القطعية زمانية على وجه الانطباق والتوسطية زمانية لاعلى وجه الانطباق وان الابتداء لها فلو كانتا دفعتين كان لهما ابتداء اللهم الا أن يقال دفعية وجود الحركة باعتبارين أحدهما اعتبار وجودها فان ماهيتها وان كانت نفس التدريج بالعدل الاول لكن وجودها دفعي فلو وجود بما هو وجود حكم وللماهية حكم و ثانيهما ان وجودها في الخارج بتسمية المقولة بنحو الربط كآلة اللحاط وأما بما هي شيء بعياله لا يبعد الشيء فانما هي في العقل وكلها في العقل فهو دفعي لازماني اذ المفعول مجرد فتأمل - س ر ه .

(٢) قد اشرنا سابقاً الى انه غير منتج بل واقع و انما يستحيل ونوع التدريج في التدريج اذا لم يقف على حد نظير استحالة عروض العرض للعرض اذا لم ينته الى موضوع جوهرى - ط مد .

حكم الزمان فإنه مقدار حصول الشيء تدريجاً وليس مقداراً لنفسه ولا مقداراً لماهية كون الشيء تدريجى الوجود ومعناه: فقي كل من الحركة والزمان وما يجري مجراهما يعقل وجودان وعدمان ، أما الوجودان فأحدهما نفس الوجود الذي يحصل بالتدريج ، وثانيهما وجود نفس التدريج أو وجود الشيء المأخوذ مع صفة التدريج على قياس الكلّي المنطقي والعقلي ، والأول تدريجي والثاني دفعي ، وبهذا الاعتبار حكم بأن الحركة وجودها في الذهن ، وأما العدمان فعدم هو جزء حصول الأمر التدريجي وعدم عارضه بما هو كذلك ، فقد خرج من هذا التفصيل إن من قال زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال صواباً ، ومن قال زمان عدمها غير زمان وجودها وزمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطأً أيضاً .

واعلم أنه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله : وأنت تعلم أنه ليس للمتحرك والساكن والمنكوت والفاسد أول هو متحرك فيه أو ساكن أو متكون أو فاسد إذ الزمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية .

واعترض عليه صاحب الملخص وقال : إما أنه ليس للمتحرك والساكن أول يكون فيه متحرك كأو ساكناً فهو حق وإما أنه ليس للمتكون أو الفاسد أول أن يكون فاسداً أو متكوناً فليس كذلك فإن الكون والفساد إنما يكون بحدوث الصورة وعدمها ، والشيخ معترف بأن حدوث الصورة وعدمها يكون دفعة وفي الآن فهذا الكلام ليس على ما ينبغي .

أقول : أما الكون فهو كما نقله عن الشيخ بأن حصوله دفعي ، وأما الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعياً عنه بل لابد لمن ذهب إلى أن الأكوان الصورية دفعيات أن يكون فسادها عنده من الحوادث التي لا أول لحدوثها فيكون من القسم الذي هو واسطة بين الدفعي والتدريجي ، لكن الحق عندنا إن الكون^(١) وانفساد كلاهما

(١) لفولنا بالحركة الجوهرية بخلاف الشيخ اللهم الا ان يكون انطلقه الله بما

هو في قوة القول بالحركة الجوهرية - س ر ه .

متأيقع تدريجاً و إلا فيلزم خلوه الهبولى^(١) عن الصورة فإن الماء إذا صار هواءاً لم يجز حصول الهوائية مادام كونه ماءً ، ولأن في آن هو آخر زمان المائية بل في آن غير ذلك الآن فيلزم إماتنا لي الآنين وهو محال وإما تعرّي المادة عنهما جميعاً وهو الذي ادعيناه ، ولعل الشيخ قد أنطقه الله بالحق حيث دلّ كلامه بأن كلامهما يوجد في زمان منقسم بالقوّة إلى غير النهاية .

فصل (٣٨)

في ان الان كيف يعدّ الزمان

العادّ للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار أو العدد له إذا أسقط منه مرة بعد أخرى لم يبق منه شيء ، وليس الآن بهذا المعنى عادّاً للزمان ، وقد يعنى ما يهيىء الشيء لقبول العدّ بالمعنى الأوّل^(٢) ، و الآن عادّ بهذا المعنى للزمان إذ هو معطى له معنى الوحدة ومعطى له الكثرة بالتكرير ، فقد عرفت إن الزمان متصل والمتصل لا يمكن تعديده إلا بعد أن يتجزى ، والتجزئة لا تحصل إلا بأحداث الفصول ، وإذا حدثت الفصول صار المتصل منقسماً إلى أقسام ، ويمكن تعديده بشيء من أجزائه كالخط إذا جزء بأجزائه بالنقط فالنقطة عادة للخط بمعنى إنه لولا حصول النقط لما حصل التعديد ، وتلك الأقسام عادة للخط بالمعنى الأوّل فكذلك الحال في نسبة العادية إلى الآن وإلى أقسام الزمان في أن نسبته إلى كل منهما بمعنى آخر .

قال بعض الفضلاء : إن الآن فاصل للزمان باعتبار واصل له باعتبار آخر أمّا كونه فاصلاً فلا أنه يفصل الماضي عن المستقبل ، و أمّا كونه واصلًا فإنه حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل^(٣) ولا جلّه يكون الماضي متصلاً بالمستقبل ويجب أن

(١) هذا في نفسه برهان على الحركة الجوهرية في كينونة الصورة الجوهرية بعد مثلها - ط مد .

(٢) فيكون من باب تسمية السبب باسم السبب - س وه .

(٣) فهو متساوى النسبة إلى الطرفين . وأيضاً لما كان الحد المشترك بحيث لا يزيد أحدهما بإضافته لم يكن له مقدار فلم يكن حاجباً بينهما فكان واصلًا - س وه .

يعلم أنه من حيث كونه فاصلاً واحداً بالذات واثنان من حيث الاعتبار لأن مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل ، وأما من حيث كونه وأصلاً فهو يكون واحداً بالذات والاعتبار جميعاً لأنه باعتبار واحد يكون مشتركاً بين القسمين لأنه جهة اشتراكهما .

فصل (٣٩)

في كيفية تعدد الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدير كل منهما بالآخر (١)

أما المطلب الأول فقد عرفت إن اتصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علة لوجود الزمان ولا شك إن وقوع الحركة في كل جزء من المسافة علة لوجود الجزء من الزمان الذي بهذاته فالحركة عادة للزمان ^(٢) على معنى أنها توجد أجزائها المتقدمة والمتأخرة ، والزمان عادة للحركة من حيث إنه عددها لأن الحركة تعين مقدارها بالزمان ، مثال ذلك ^(٣) إن وجود الأشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة ، وأما وجود عددهم وعشرتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة فإن العشرة عشرة لذاتها والمعدود بالعشرة عشرة بواسطتها ، وكذا الزمان والزماني

(١) عطف تفسيرى لما قبله - س ر ه .

(٢) لما ظهر من الفصل السابق ان العادة غير مخصوص بالجزء من القدار او العدد بل يطلق على ما يهوى الشيء لقبول المد فهذا هو المراد هاهنا ولك أن تجعله بمعنى جاعل الشيء متممدا أى كل منهما مكتر للآخر ويرجع الاول - س ر ه .

(٣) بنى ان الاشخاص فى ذاتهم وفى جوهرهم لا كمية لهم لا اتصالية ولا انفصالية والكمية الاتصالية باعتبار الجسم التلبيى والانفصالية باعتبار العدد فكما ان العشرة مثلا كسيتهم وبها تعينهم العددى كذلك الزمان كمية الحركة وقدرها والزمان بالنسبة الى الحركة بالجسم التلبيى بالنسبة الى الطبعى أشبه لكون كل منهما كماً متصلاً وكون كل منهما عارضاً غير متأخر فى الوجود كما مر و سيأتى فى الحكمة المشرقية بعيد ذلك - س ر ه .

كالحركة فإن الزمان وجوده نفس المقدار و هو معلول للحركة من جهة وجوده لامن جهة كونه مقدراً فإن كون المقدار مقدراً ليس بعلّة فالزمان يقدر الحركة على وجهين : أحدهما يجعلها ذا قدر ^(١) و الثاني بدلائنها على كمية قدرها ، و الحركة تقدر الزمان بمعنى أنه يدل على قدره بما يوجد فيه من التقدم والتأخر ^(٢) وبين الأمرين فرق ، وأما الدلالة على القدر ^(٣) فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيال وتارة مثل ما يدل المكيال على المكيال كما إن المسافة قد تدل على قدر الحركة فيقال مسير فرسخين و قد يدل الحركة على قدر المسافة فيقال مسافة رمية لكن الذي يعطي المقدار بالذات هو أحدهما ^(٤) ، وهو الذي بذاته قدر و كمية ولأنه متصل في جوهره صلح أن يقال طويل و قصير و لأنه عدد بحسب المتقدم منه و المتأخر صلح أن يقال إنه كثير و قليل .

اعلم أن المسافة بما هي مسافة و الحركة و الزمان كلها **حكمة مشرقية** موجود بوجود واحد و ليس عروض بعضها لبعض عرضاً خارجياً بل العقل بالتحليل يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصه فالمسافة فرد من المقولة ، كيف أو كم أو نحوهما ، والحركة هي تجدها وخروجها من القوة إلى الفعل ، و هي معنى انتزاعي عقلي و اتصالها بعينه اتصال المسافة ، والزمان قدر ذلك الاتصال و تعينه أو هي باعتبار التعين المقداري فيحكم بعد التحليل و التفصيل بعلية بعضها البعض بوجه فيقال إن اتصال الحركة إنما يثبت لها بواسطة اتصال المسافة :

- (١) فالقدر من التفعيل بمعنى الجعل ذاكذا كما في علم التعريف - س ر ه .
- (٢) الأولى بدلات فالزمان بأنواعها كالعام و الشهر و الأسبوع و اليوم و الليل و الساعة و الدقيقة وغيرها يدل على تعيين مقادير الحركة - س ر ه .
- (٣) هكذا في النسخ و الأولى أن يكون على القدر بدون الضمير المضاف و اما إليه كما يشهد به قوله فتارة وتارة و السكيل و السكيل لان الزمان كما عرفت مكيال و الحركة مكيال ولو قررنا الضمير كان من باب الاكتفاء في العنوان من الدلالة على قدرها - س ر ه .
- (٤) متعلق بالزمان - س ر ه .

فانصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ، ولا نمضي بذلك إن اتصال المسافة علة لانصال آخر للحركة^(١) بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافاً إلى الحركة فالمسافة كما إنها علة لوجود الحركة كذلك علة لانصالها إذ يمكن لاحد أن يتصور حركة لا متصلة كما هي عند القائلين بالجزء^(٢) ، وأما كون الزمان متصلاً فليس ذلك بعملة لأن ماهيته الكم المتصل والماهيات غير مجمولة بل وجود الزمان يستدعي علة وعلة ليست اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة يعني إن اتصالها من حيث أنه اتصال الحركة علة لوجود الزمان .

فصل (٤٠)

في الامور التي في الزمان

ذكر في الشفاء وغيره : إن الشيء إنما يكون في الزمان إذا كان له متقدم و متأخر ، وهما لا يوجدان أولاد بالذات إلا للحركة ولذتي الحركة ثانياً وبالعرض وأيضاً فيه قد يقال لا أنواع الشيء وأجزائه إنشأ فيه^(٣) والآن في الزمان^(٤)

(١) إذ ليس هناك وجودان بل وجودهما واحد وجعلهما واحد بيقضي العمل فذلك الوجود مضافاً إلى الفصل علة ومضافاً إلى الجنس معلول - س ر ه .

(٢) لما أوهم قوله كذلك علة لانصاله ان وجود الحركة غير وجود اتصالها اشار بهذا الى ان الانفكاك في التصور لا غير - س ر ه .

(٣) وذلك لان استعمال كلمة في في الواضع مختلفة فكون الشيء في المكان ينحو وفي الزمان ينحو وفي العمل ينحو وفي الموضوع ينحو والوجود في النهاية ينحو والنهاية في الوجود ينحو وكذا الحركة في الزمان والزمان في الحركة والجنس في النوع والنوع في الجنس وغير ذلك كل ينحو - س ر ه .

(٤) بمناسبة انه كما ان الواحد ليس بعدد كذلك الان ليس بزمان بل مبين له نوعاً وكون التقدم والتأخر فيه كالزوج والفرد في العدد انما هو لكون الزمان بانواعه و أجزائه غير خال عنها كما ان العدد بانواعه و أفراده غير خال عن الزوج والفرد وكون الساعة والدقيقة واليوم والليل والاسبوع والشهر وغيرها كالتنين والثلاثة والاربعة وغيرها لكونها انواعاً مثلها - س ر ه .

كالوحدة في العدد والمتقدم والمتأخر كالزوج والفرد فيه ، والساعات والأيام كاللثنين والثلاثة فيه ، والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية ، والمتحرك في الزمان كموضوع المقولات العشرية في العشرية . وأما السكون فهو أمر عديم لا يتقدم ولا يتأخر^(١) لذاته ولكن لأجل إن الحركتين يكتفئانه يحصل له ضرب من التقدم والتأخر^(٢) فلا جرم يتوهم وقوعه في الزمان .

أقول : ما من جوهر إلا وله أو فيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت بتجدد الطبيعة فالساكن من جهة متحرك من جهة أخرى ، وبذلك الجهة يقع في الزمان لذاته^(٣) ثم إن الزمان يتعلق عندنا بتجدد الطبيعة القصوى ثم بالحركة المستديرة التي هي أقدم الحركات في سائر المقولات سيما ما للجزء الأقصى ويتقدر به سائر الحركات الأينية والوضعية وبواسطتها يتقدم الشيء في الكيف والكم^(٤) ، وأما تجدد غيرها من المقولات كالأضافة والملك وما يجري مجراها حتى الأعدام والإمكانات فهي حركة بالعرض لا بالذات وفيها تقدم وتأخر في الزمان بالعرض^(٥) . وأما الموجودات التي ليست بحركة ولا في حركة فهي لا يكون في الزمان بل اعتبار ثباته مع المتغيرات فتلك المعية يسمي بالدهر ، وكذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من

(١) الاظهر ان يقال لكن لاجل ان السكونين يكتفئان الحركة الخ - س ر ه .

(٢) هذا لا يلام ما سيذكره من كون الحركة في آن تجدد سائر المقولات كالأضافة

والملك وما يجري مجراها بتبع الجوهر من الحركة بالعرض كما لا يخفى - ط مد .

(٣) أى بواسطة الحركات الابنية قد سبق ان الحركة المكانية اقدم من الكيفية والكمية لعاجتهما اليها بلا انكسار وان الوضعية الفلكية اقدم الجميع و يمكن على بعد ارجاع الضمير الى الحركة المستديرة لمكان قوله يتقدر أى يتقدّر ان بها لكونها فاعل الزمان - س ر ه .

(٤) عد حركة المقولات بتبع حركة الجوهر الذي هو موضوعها من الحركة بالعرض يتأني كون وجودها لموضوعها وخاصة بناءً على ما ذهب اليه من كون وجود العرض من مراتب وجود موضوعه وكيف يتصور لوجود العرض ثبات وسكون مع تغير وجود موضوعه وحركته ولو كان كذلك لاستغنى في وجوده عن وجود موضوعه هذا خلف فالحق ان هذه المقولات العرضية متحركة حقيقة بتبع حركة الجوهر لا بالعرض - ط مد .

حيث تغيرها بل من حيث ثباتها ^(١) إذا ما من شيء إلا وله نحو من الثبات وإن كان ثباته ثبات التغير فنلك المعية أيضاً دهرية وإن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة فنلك المعية هي السرمدة وليست بإزاء هذه المعية ولا التي قبلها تقدم وتأخر ولا استحالة في ذلك فإن شيئاً منها ليس مضاعفاً للمعية حتى تستلزم ما .



(١) أي من حيث وجودها فقد مر في أول هذا السفر أن كل موجود و إن كان جسماً أو جسمانياً بماهو موجود موضوع العلم الإلهي كما أنه بما هو جسم واقع في التغير موضوع الطبيعي وبما هو متكمم موضوع الرياضي لكن ليعلم أن الدهرية في هذه المعية أدنى من الدهرية التي في نفس المفارقات المحضة فإن الدهر وعاء المفارقات والمنتيرات باعتبار جهتهما النورانية من صفح الدهريات كما أن الدهريات الثابتات من حيث انتسابها إلى الثابت السرمدي وعاء وجودها ليس هو الدهر بل أنها من هذه الجهة من صفح السرمدي وعاء وجودها السرمدي ولكن سمرده الحق حق السرمدي الحق الواجب بالذات إذا السرمدي يجري مجرى الوعاء للوجود الحق الحقيقي تعالى شأنه وجل بقاؤه عن التلاشي الدهري فضلاً عن الزماني وعن الامتداد العرسي والطولي الذي في السلاسل العرسية - س ر ه ،

المرحلة الثامنة

في ثمة احوال الحركة واحكامها (١)

فصل (١)

في ما منه الحركة وما اليه الحركة ووقوع التضاد بينهما الذي منه
الحركة والذي اليه في الكيف والكم بتضادات
او يتكولان كالتضادين (٢)

أما في الكيف فكالحركة من السواد إلى البياض وهما منضادان بالحقيقة و
كالحركة من الصفرة إلى النيلية وهما كالتضادين لكون أحدهما أقرب إلى البياض
والآخر إلى السواد ، وأما في الكم فمثل الحركة من الأقل حجماً (٣) في طبيعته
إلى الأقل حجماً فيها وهما الطرفان كالحركة من الذبول إلى النمو الذين ليسا
في الغاية وهما بين المتضادين (٤) ، وأما في الأين فالأيون وإن كانت في ذاتهما متشابهة
إلا أنها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فالحركات الطبيعية في الأين إن وقعت من

-
- (١) هكذا في أكثر النسخ والظاهر انه غلط من النساخ لان مبحث الحركة
ممنون بالفصل كما مر فكيف يضمن بعض متمات لواحقها بالمرحلة - س ر ه .
- (٢) الذي يهدي اليه صريح البرهان في هذا الباب ان الحركة تبتدى من قوة
محضة وان كانوا يسمون العملية التي تنتهي اليه الحركة من جانب اوله مبدء لها وتنتهي
الى عملية محضة خالية عن القوة التي يتضمنه متن الحركة ومن العلوم ان القوة والفعل
بما هما كذلك متباينتان متباينتان ، واما وقوع التضاد الاصطلاحي بين المبدء والنتهى
في الحركة فلا دليل عليه وان وقع ذلك في بعض المواد فانما هو من الاتفاق - ط مد .
- (٣) أى المتغير في التضاد هاهنا الصفر والكبر المتربعان من نوعه لا الصفر كما
في الفردلة والكبر كما في الفلك الاقصى - س ر ه .
- (٤) أى كالتضادين - س ر ه .

الطرف الأقصى إلى الطرف الأدنى كانت من الضد إلى الضد اذ لا جهة طبيعية إلا هاتين وإن وقعت في البين فطرفاها كالتضادين^(١)، وأما التي لا تكون بالطبع فطرفاها لا يخلوان عن التصادم بوجهين: أحدهما إن الأيون كأجزاء المقادير لا يمكن اجتماعها في حد واحد. وثانيهما مبدئية المبدء ومنتهوية المنتهى وصفان متضادان كما ستعرف فحينئذ يصير الطرفان متضادين بالعرض، وأما الحركات المستديرة فليس المبدء والمنتهى فيها كما توهمه بعض إنه نقطة^(٢) بل جوهر الحركة مما يستدعي كل قطعة منها مبدء ومنتهى لا يجتمعان ففي الوضعية كل وضع من أوضاع الجسم المتحرك يصح أن يفرض مبدء ومنتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما^(٣) فعلم أن الذي يعرض له المبدئية أو المنتهائية قديكون وجوده بالقوة وقد يكون وجوده بالفعل، وكذا مبدئيته ومنتهيته، ولكل منهما قياس إلى الحركة وقياس إلى الآخر فقياس كل منهما إلى الحركة قياس التضايف إذ المبدء مبدء الذي المبدء، وأما قياس كل منهما إلى الآخر فليس بتضايف إذ ليس اذا عقل المبدء عقل المنتهى، ومن الجائز وجود حركة لا بداية لها ولا نهاية لها كحركات أهل الجنة وإذهاب وجوديان فليس تقابلها بالسلب والإيجاب ولا بالعدم والملكية فلم يبق إلا التصاد.

فإن قلت: فكيف يجتمعان في جسم واحد - والأضداد من حقها عدم الاجتماع - . قلنا: الأضداد يجوز اجتماعها في موضوع بعيد لها، والموضوع القريب للمبدئية والمنتهائية ليس الجسم بل أطرافه وحالاته.

(١) أي بين الجهتين الطبيعيين وهذا هو الأكثر بل لا تحقق لما من الطرفين الحقيقي إلى الطرف الآخر الحقيقي في العين - س ر ه -

(٢) بل أنه وضع ولا وضع بعينه وبشخصه بل مثله كما مر - س ر ه -

(٣) وهما مامني الأجزاء الغير المجتمعة وفيها أيضاً مبدء ومنتهى يجتمعان وهما الإضافيان فإن كل مبدء بالقوة فيها منتهى لما قبله وكل منتهى بالقوة مبدء لما بعده وهذان الفسمان مع المبدء بالفعل والمنتهى بالفعل اعني الطرفين يصيران ثلاثة - س ر ه -

فصل (٢)

في نفي الحركة عن باقي المقولات الخمس بالذات

قد مرّ كلام إجمالي في هذا ونزيدك بيانا فنقول : أمّا المضاف قطبيعة غير مستقلة بل تابعة فمتبوعها إن تحرك تحركت أو سكن فسكنت أو زاد فزادت أو نقص فنقصت أو اشتد فاشتدت أو ضعف فضعفت كل ذلك بالعرض لا بالذات ^(١).

وأما متى فقال الشيخ في النجاة : وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه فاذا كان كل حركة في متي ^(٢) فلو كانت فيه حركة لكان لمنى متى آخر ^(٣)

(١) قد عرفت ان ذلك بالنسب وهو غير ما بالعرض - ط مد .

(٢) اي اذا كان في الواقع كل حركة في متي ، وكلمة في هنا ككون الشيء في الزمان اذ الزمان من الستة الموقوف عليها لكل حركة فلو كانت في متي حركة وكلمة في هنا ككون الحركة في المقولة لكان لمنى متى آخر وانما قال الشيخ وجوده للجسم بتوسط الحركة اذ قد مر نقلا عن الشفاء ان الشيء انما يكون في الزمان اذا كان له مقدم ومؤخر - س د ه .

(٣) تركيب الحركة بمعنى وقوع الحركة في الحركة لا يوجب الانبساط الحركة فلو فرض في متي حركة لم يوجب الانبساط الزمان في مروره ولا ضير فيه اذا لم يؤد الى التسلسل ، والذي نراه من حركة جميع المقولات بتبع حركة الجوهر لا بعرضه انما يوجب عروض حركة ملائمة لحركة الجوهر لجميع المقولات المكتشفة به وعروض زمان مشابه لها لتلك المقولات أيضاً وليس الاكالماتق الذي يعوقها عن ان تعصى موضوعها الجوهرى فيختلف عن مصاحبه بالتأخر عنه او التقدم اليه فيشبه حال الاعراض في حركتها بتبع حركة الجوهر مع حركتها في نفسها أو سكونها حركة جالس السفينة بتبعها لا بعرضها ثم حركته في نفسه أو سكونه .

ومن هنا يظهر عدم تمام ما ذكر الشيخ ره اما قوله > وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه < ففيه ان الذي فيه من الحركة بالعدد غير الحركة التي هي علتها واسطة حصوله للجسم ولا دليل على امتناعه ، وأما قوله : اذا كان كل حركة في متي فلو كانت فيه حركة لكان لمنى متى آخر هذا خلف ففيه ان متى الثاني لا يوجب الا ايمان الجوهر في متى الاول وبطلان مروره ولا معذور فيه مالم يكن هناك تسلسل - ط مد .

هذا خلف . وقال في الشفاء : يشبه أن يكون الانتقال في متى واقعاً دفعةً لأن الانتقال من سنة إلى سنة ومن شهر إلى شهر يكون دفعةً .

أقول : قد مرّ تحقيق كون الحصول التدريجي لشيء، إذا اعتبر نفسه يكون دفعةً^(١) ، واستشكل كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا واعتراضوا عليه وقد كشفنا عنه في شرح الهداية ، ثم قال : وقد يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة في أن الانتقال لا يكون فيه^(٢) بل يكون أولاً في كيف أو كم ويكون الزمان ملازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل والاستقرار . أقول : تابعة الزمان للمقولة ليست كتابعية الإضافة إذ ليس للزمان وجود دفعي آلي كما للمقولة بخلاف الإضافة إذ يحتمل الآنية والزمانية ، والزمان لا يحتملهما ولا أحدهما فإن الحركة نفس

(١) أنا صرف كلام الشيخ عن ظاهره لأن المتى وهو الكون في الزمان للحركة ولنى الحركة بما هو ذو الحركة وكونهما في الزمان مثل نفس الزمان على سبيل الاتصال التدريجي فانتقال المتنى من متى إلى متى أنا هو على نعت الاتصال التدريجي لانه دفعي إذ لا مفصل في الظرف ولا في المظروف خارجاً فالانتقال من شهر إلى شهر أو من ساعة إلى ساعة أو من دقيقة إلى دقيقة أو غير ذلك تدريجي فأشار المصنف قدس سره إلى أن مراد الشيخ ما حقق قبل ذلك من أن حصول التدرج ووجوده بما هو تدرج ليس بالتدرج . أقول : عندي وجه آخر وهو أن الشيخ عبر بالانتقال بالبحركة ومراده مثل الانتقال من حركة متضادة إلى حركة متضادة أخرى فأراد أن الانتقال من نوع من الزمان كالليل إلى نوع آخر كالنهار أو من شخص كساعة إلى شخص آخر كساعة أخرى دفعي لأن ظرف هذا الانتقال هو الآن والزمان وإن لا مفصل فيه خارجاً إلا أن له مفصلاً في نفس الأمر هو الآن به يتحقق له نوع ونوع وشخص وشخص ولولاه لما تحقق أنواعه وأشخاصه - س ر ه .

(٢) أقول مراد الشيخ من التابعة في المتى لمقولة أخرى ليس التابعة في الحركة بأن يكون متى مافيه الحركة بل أن الزمان ظرف للحركة لانه من الستة الموقوف عليها للحركة فيتحقق متى كلما تحقق حركة عند الشيخ ومناطق الاشتباه به إذا قيل الحركة في متى أريد أنه ظرفها كما يقال أنها في الزمان أي منطبقة عليه فيتوهم أنها فيه كما يقال أنها في المسافة وليس كذلك - س ر ه .

تجدد المقولة التي فيها الحركة لأنها تابعة لها في التجدد وكذا حكم متى .
وأما الجدة فصح القول بأنها تابعة في الثبات والتجدد لموضوعها .
وأما مقولة أن يفعل وأن يفعل فبعضهم أثبت الحركة فيها وهو باطل إلا أن
يعنى بذلك كونهما نفس التحريك و التحرك أي الحركة من جهة ^(١) نسبتها إلى
المحرك تارة وإلى المتحرك أخرى ، وأما لو أريد غير ذلك فلم يصح لأن الشيء
إذا انتقل من التبرد إلى التسخن ^(٢) فلا يخلو إما أن يكون التبرد باقياً فيه فهو محال
وإلا لزم أن يتوجه شيء واحد إلى الضدين في زمان واحد وإن لم يبق التبرد فالتسخن
إنما وجد بعد وقوف التبرد وبينهما سكون لا محالة فليست هناك حركة متصلة من
التبرد إلى التسخن على الاستمرار .
أقول : ويمكن البيان بوجه أشمل وأوجز وهو إن الحركة في مقولة ^(٣)

(١) فيكون معنى قول هذا البعض ان الحركة تقع فيهما : ان الحركة من الجهتين
المذكورتين واقعة تحت هاتين المقولتين وانها من هذين الجنتين العاليين وقد كتبنا
على ما مر من الكلام الجملى ان نفس الحركة شيء غير التحريك و التحرك و الخلاف
ثابت في كون نفسها من أبة مقولة و انها عند المصنف قدس سره وجود لا مطلقا بل وجود
هالم الطبيعة - س ر ه .

(٢) أو من التسخن الضعيف إلى التسخن القوي لكن الضدين حيثئذ المشهور بان واللازم
اجتماع المثليين ثم ان نوقض هذا الدليل بالحركة الكيفية كالحركة من التنبية على الصفرة
ثم إلى العصرة ثم إلى الغنمة ثم إلى السواد اجبتا بان الكيف لما كان هيئة قارة و تحققه
آتيا لم يتوجه ان يقال يبقى في الان الثاني اولا يبقى ولا يلتزم السكون بين درجات مافيه
بخلاف ان يفعل وان يفعل لانهما التأثير و التأثير التدرجيان فلا يشمان في الان والحركة
في أي شيء كان لا بد ان يكون حال المتحرك بها قبل آن الوصول و بعد آن الوصول مخالفاً
لحال آن الوصول ومطالبة السكون بين امرين تدريجيين كمطالبتة بين حركتين متضادتين
فلا غرو فيها - س ر ه .

(٣) قد عرفت المناقشة فيه و المقولة لو فرضت ملازمة في وجودها للحركة لم يكن
بد من فرض حدود آتية لها تنقطع بها الحركة وتكون افراد آتية للمقولة فضلاً للشك
في الباهية نهاية مافي الباب كون افراد المقولة التي هذا شأنها كالفعل والانفعال ومتى ✽

عبارة عن حصولها شيئاً فشيئاً فلها في كل آن من زمان الحركة فرد آخر فكل ما لا يمكن وجوده في آن لا يمكن وقوع الحركة فيه وإلا لكان الآن زمانياً بل الآن زماناً^(١).

ولقائل أن يقول : إن الشيء قد ينسلخ عن فاعليته يسيراً يسيراً لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتتمام ذلك الفعل بل من جهة هياة في الفاعل .

فنقول : ذلك إما لأجل أن قوته تفتر يسيراً يسيراً إن كان الفعل بالطبع ، وإما لأن العزيمة تنفسح يسيراً يسيراً إن كان بالإرادة أو كانت الآلة تكل إن كان آلياً وفي جميع ذلك يتبدل الحال في القوة أو الإرادة أو الآلة ثم يتبعه التبدل في الفاعلية بالتبعية لا بالذات وعلى ما قررناه فلا ورود لمثل هذا كما لا يخفى^(٢).

فصل (٣)

في حقيقة المكون و ان مقابل الحركة أى سكون هو و انه كيف يخلق الجسم عنهما جميعاً

اعلم أن كل جسم إذا لم يتحرك فهناك معنيان أحدهما حصوله المستمر في

بالقوة دائماً فافهم ذلك ، و اى مانع من عروض الانقسام ثانياً لانقسام امتداد من الامتدادات بعد ما قطع الانقسام الاول الامتداد المذكور و ابطله بعرضه كما لا مانع من عروض العدد لاحاد عدد آخر كالعدد المؤلف من آحاد هي في نفسها عشرات و من هنا يظهر الجواب عن المعضور الذي ذكره و اوقع الحركة في المتواترين و هو لزوم كون الانى زمانياً بل الان زماناً فان اللازم كون الان الذى هو آن بالنسبة الى حركة زماناً بالنسبة الى حركة اخرى و كذا الانى والزمانى لا كون الان زماناً بالنسبة الى الحركة التى هو أنها بعينها - ط مدخله .

(١) الاظهر عكسه الا أن يكون من باب العكس أو يكون المراد هو الان على

فرض الحركة فيه - س ر ه .

(٢) و الحق ان جميع الاعراض كالطبيعة سيالة الا ان عدم القرار في بعضها معتبر

في وجودها كالتي يقع فيها الحركة وفي بعضها في مفهومها كان يفعل وان يفعل والى الحركة وفي بعضها يقع بالعرض لنشأ انتزاعها كالاضافة - س ر ه .

أين أو كم أو كيف أو غير . والثاني عدم حر كنه أثنى من شأنه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمي ، ولهم في ذلك حجتان .

الأولى إن السكون مقابل للحركة بالاتفاق ، والتقابل بينهما لا يحقق إلا إذا كان مفهوم السكون عديمياً لما تقرر إن حدود المتقابلات متقابلة ؛ فإذا حدثنا الحركة أولاً بأنها كمال أول لما بالقوة لابد أن يؤخذ في حد السكون مقابل شيء من أجزاء هذا التعريف ، فإذا جعلنا السكون وجودياً فلا بد من حفظ الكمال له إذ كل وجود فهو كمال فحينئذ يتعين أن يذكر في حده ما يقابل أحد القيدتين الآخرين فإما أن نقول إنه كمال ثان لما بالقوة أو نقول كمال أول لما بالفعل فعلى الأول يلزم أن يكون قبل كل سكون حركة وإلا لم يكن ثانياً وعلى الثاني يلزم أن يكون بعد كل سكون حركة وإلا لم يكن أولاً ، واللازمان باطلان فثبت عدان بقبي أن نورد في رسم السكون مقابل الكمال وهو الأمر العدمي لامحالة ، وأما إذا رسمنا السكون أولاً^(١) وعينابه الأمر الوجودي وهو حصوله في الحيز فلا بد من تقييده بما لا يشعر بالاستمرار وما يرافقه فلا يمكن إلا بذكر الزمان أو ما يلزمه كقولك حصول الشيء في المكان الواحد زماناً أو أكثر من آن أو الحصول في شيء بحيث يكون قبله أو بعده فيه و كل ذلك لا يعرف إلا بالحركة التي فرضنا إنها لا تعرف إلا بالسكون^(٢) فيلزم الدور وهو محال فبقي أن يكون الرسم للحركة أولاً وبالذات ثم يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابل له ، وذلك لا يتأتى إلا إذا كان عديمياً .

وأما الحجة الثانية فهي إن في كل صنف من أصناف الحركة أمراً عديمياً يقابله ،

(١) هذا عند لان يقال ما ذكرتم انما يتم لو صرفتم الحركة اولاً وجعلتموها مبادراً

لمعرفة السكون فهلا عكستم الامر - س ر ه .

(٢) لان الزمان قد الحركة والان ظرف الزمان والقبل والبعد من الظروف

الزمانية واما ان الحركة لا تعرف الا بالسكون فلان الكمال الاول المأخوذ في تعريف الحركة لا يعرف بالسكون وكذا الفعل المأخوذ في تعريف القماء ان الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجاً . وايضاً فرضنا ان تعرف السكون أولاً ثم الحركة - س ر ه .

فللنمو وقوف يتقابله ، وللاستحالة سكون يتقابله ، وللنقلة عدم يتقابلها ، و كما إن*
السكون المقابل للنمو ليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره ، ولا المقابل للاستحالة
هو الكيف المستمر بل عدم ذلك التغير ، فكذا السكون المقابل للحركة الأينية
ولغيرها ، وليس هذا ببحث لفظي كما زعمه بعض الفضلاء ، ثم زعم بعضهم إن* المقابل
للحركة هو السكون في مبداء الحركة لاني نهايتها . وقيل : المقابل لها هو الذي وقع
في الانتهاء ، ولكل من القائلين حجج على صحة رأيهم ، والحق إن* السكون في الممكن
مقابل للحركة منه وللحركة إليه جميعاً فإن* السكون ليس عدم حركة خاصة وإلا*
لكل حركة سكوناً في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك الجنس ،
ثم لو أوجبنا أن يكون المقابل للحركة الطبيعية سكوناً طبيعياً كان المقابل للحركة
الطبيعية إلى فوق هو سكون إلى فوق لأن* ذلك هو الطبيعي لا الذي في جهة التحت .
و المقابل للحركة التي إلى أسفل هو السكون في أسفل لما علمت فحينئذ* المقابل
للحركة هو السكون في المنتهى .

وأما كيفية خلو* الجسم عن الحركة والسكون جميعاً فذلك في ثلاثة أمور :
الأول في الجسم الذي يمتنع خروجه عن حيزه الطبيعي مثل كليات الأفلاك
والعناصر فهي غير متحركة عن مكانها ولا ساكنة أيضاً لأن* السكون عدم الحركة
مما شأنه أن يتحرك فإذا لم يكن من شأنها الحركة لم تكن ساكنة بل هي ثابتة في
أحيازها لا ساكنة ولا متحركة .

والثاني كل جسم إذا لم يماسه محيط واحد أكثر من آن واحد مثل السمك
في ماء سيال أو الطير في هوا . متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه
بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه ، ولا ساكن أيضاً لأنه غير ثابت في مكان واحد زماناً
والسكون لا يتفك من ذلك .

الثالث كل آن من آنات الحركة كابتدائها و انتهائها ليس الجسم فيه
ساكناً ولا متحركاً لأن* الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها في الآن فإذا استحال اتصاف
الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكناً فيه .

أقول : في كل واحد من الأمور الثلاثة نظر أما الأول فقد مر إن القبول و
الامكان المأخوذ في تعريف العدم قد اكتفى بعضهم بما هو بحسب الجنس القريب
فكليات العناصر يمكن أن يسمى عدم حركتها في الأبن سكوناً .
و أما الثاني فهو مع ابتناء ما ذكر فيه على مذهب القائلين يكون المكان سطحاً
يمكن أن يقال إن كلامنا السمك والطير ساكن في مكانه وإن تبدلت عليه السطوح
لأن ذلك لم يقع من قبله كحال جالس السفينة السائرة ^(١) فإن الحركة لا بد
فيها من فاعل مؤثر و قابل متأثر فإذا لم يفعل فاعل في قابل موجود تحريكاً فليس
هناك إلا السكون فقط ^(٢).

وأما الثالث فنقول فيه : المتحرك في كل آن من آتات زمان الحركة منتصف
بالحركة دون السكون ^(٣) وإن لم يتصف بالحركة في الآن .
فإن قلت : إذا لم يتحقق الحركة في الآن لم يكن الموضوع منتصفاً بالحركة
في الآن فينتصف بمقابل تلك الحركة وهو السكون .

قلنا : مقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن بأن يكون في الآن قيداً
للحركة لا للعدم فلا يلزم أن يكون الجسم منتصفاً في الآن بذلك العدم بل بالحركة
الواقعة في الزمان الذي ذلك الآن حدث من حدوده ، نعم يخلو الجسم في كل آن من
زمان حر كته من الحركة في ذلك الآن والسكون في ذلك الآن وهما ليسا بتقيضين
كما عرفت بل ليسا بحركة وسكون لأن الزمان مأخوذ في حدث كل منهما .
و أيضاً رفع الأخص لا يستلزم رفع الأعم ، و الحركة في الآن أخص من

(١) فيه منع - ط م د .

(٢) أي داخلي مغنم بموضع الحركة فلا يرد ان هذا التبديل ليس بلا فاعل - سره .

(٣) أي المتحرك في كل آن منتصف بالحركة التي في الزمان وان لم يتصف بالحركة
في الان لان السالبة قد تنتفي بانتفاء الموضوع وهذا مثل أن يقال لا ينفك وجود العقل
الذي في الدهر عن الوجود الواجب الذي في السرمد ولا ينفك وجود الفلك الذي في الزمان
عن الوجود العقل الكلي الذي في الدهر فان اللازم في وعاءه لا ينفك عن الملزوم في وعاءه - سره .

الحركة مطلقاً ، والتي ارتفعت عن الجسم في الآن هي طبيعة الأخص ولا يلزم منه رفع طبيعة الأعم .

فصل (٤)

في الوحدة العددية والنوعية والجنسية للحركة

قد عرفت إن " الحركة كمال و صفة وجودية لموضوعها ، و عرفت إنها متعلقة بأُمور ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الأمور ، أما وحدتها الشخصية فلا يخلو عن وحدة الموضوع ووحدة الزمان إذ لا بد من وحدتهما في وحدة كل عرض فإن البياض الموجود في أحد الجسمين غير الموجود في الجسم الآخر ، و إذا عاد بياض جسم بعد زواله ^(١) لم يكن العائد هو الذي زال ، وكما إن البياض لا يتكرر بالنوع أو بالجنس لتقسك تكثر موضوعه بالنوع أو بالجنس فكذلك لا يوجب تكثر الموضوع نوعاً أو جنساً تكثر الحركة بهما ، وذلك لأنه لا بد في تكثر الأنواع من اختلاف الفصول الذاتية ، والإضافة إلى الموضوع من الأحوال العارضة لسائر المقولات العرضية لامتدخا لها في أهاياتها ولذلك يجوز أن يجتمع سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالشخص هي التي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة ^(٢) وإذا اختلف شيء منها تعددت

(١) فكذا إذا عادت حركة بعد زوالها إلى الموضوع الأول بعينه لم يكن العائدة هي الزائلة لاختلاف الزمان و معلوم أن الاتصال الوحداني الساق للواحدة الشخصية مقطوع حينئذ و زمان كل واحدة مع عرض ما مشخس كما مر ولكن إذا لم يقطع الاتصال فما في الزمان الثاني من الحركة بقاء الشخص الأول لا شخص آخر - س ر ه .

(٢) في العبارة قصور لأن وحدة خسة من الأمور المتعلق بها الحركة معتبرة في وحدتها الشخصية بانضمام ما منه وما إليه إذ باختلافهما يختلف الحركة شخصاً وإن فرض اتحاد الأمور الأخرى كما أن باختلاف المسافة يختلف الحركة شخصاً وإن فرض اتحاد الباقي ، أن قلت : باختلاف ما منه وما إليه يختلف الحركة نوعاً كما سيصرح به . قلت : أولاً المسافة أيضاً كذلك وثانياً أن الشخص موقوف على النوع والنوع على النوع والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فكما أنه إذا تبدل واحد من الثلاثة

الحركة شخصاً لا نوعاً وإنما يختلف بالنوع إذا اختلف مبادئها^(١) وهي مامنه وما فيه وما إليه ، أما ما فيه فمثل أن يكون إحدى الحركتين من مبدئ إلى منتهى بالاستقامة ويكون الأخرى بالاستدارة ، و مثل أن يكون إحدى الحركتين من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد ، والأخرى منه إلى الفسقية ثم إلى الخضرة ثم إلى النيلية ثم إلى السواد ، و أما ما منه وما إليه فمثل الصاعد والهابط فيجب إنه إذا اختلف شيء من هذه الثلاثة في شرائط وأحوال تتعلق بالحركة بها لم يكن واحدة بالنوع ، وربما يظن إن التمدد والتبيض وإن اختلفا في المبدئ والمنتهى طريقتهما واحدة ، و كذلك زعم إن الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالأعراض والكل خطأ ، و كذلك المستقيمة والمستديرة متخالفتان نوعاً لاختلاف ما فيه الحركة نوعاً لأن الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع ، و كذلك يتخالف المستديرات المتفاوتة التحديدات كما إن الحركات المنقطة في نوع السواد مخالفة للمتفقات في نوع البياض لاختلاف ما فيه الحركة ، و الحركات المنقطة في النوع

الشخصية حصل شخص آخر من الحركة كذلك إذا تبدل مامنه وما إليه ثم اختلف الفاعل للحركة لا بوجب اختلافها الشخصي فضلا عن النوعي كما إذا حرك المجلة محركان والماء في السقونة مستغان بشرط عدم اقطاع الحركة الشخصية فيما بينهما ولا يلزم تواردهما على مستقلين على ملول شخصي كما لا يخفى وبالجمله ارتفاع كل واحد من الامور الخمسة بموجب ارتفاع وحدتها الشخصية و اختلافها موجب اختلاف الشخصي - س ر ه .

(١) اي مبادئها القوامية التي هي كالفصول القومة فتتوحد الحركة باختلاف هذه لا باختلاف مبادئها الفاعلي والعاللي والزمان وقد اشار « د س » بالامثلة الى ان الاختلاف في الثلاثة لوجب لتوحد الحركة اختلاف مخصوص كصاعدتين في مسافتين و كفتاوتين المبدئين والمنتهايين بالمدد فقط لا بالضادة وبالجمله اختلافها الشخصي موجب الاختلاف الشخصي في الحركة و اختلافها النوعي موجب نوعي فيها فلا يتوحد من التناقض من عدم المسافة من الشخصيات اولا ثم من النوعات ثانياً سيما مع تصريحه بقوله لا نوعاً - س ر ه .

لاتنضاد ، وأما السرعة والبطؤ فلا يختلف بهما الحركة في النوع ^(١) إذهما يعرضان لكل صنف من الحركة ، و أما الحركة كثنان المختلفتان في الجنس فالحركة في الكيف والشيء في الكم .

شك وإزالة

قول من قال : إن الحركة لا توصف بالوحدة كما لا توصف بالهوية لأنها شئ ، فإيت ولاحق يزال كما علمت بأن الحركة من حيث كونها حركة لا تنقسم إلى قسمين فهي واحدة كما إن العشرة ^(٢) من حيث ذاتها غير منقسمة فهي وإن كانت عشرة لغيرها واحدة في ذاتها ، وقد مر إن لها وجوداً في الخارج سواء كانت بمعنى القطع أو بمعنى المتوسط .

وقد تنصت بعضهم عن تلك الشبهة بأن مثل الحركة الواحدة في أنها قد تعدم منها أشياء ، ويكون مع عدم تلك الأشياء محفوظة الوجود مثل صورة البيت الذي يستحفظ واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها وسد الخلل بما يقوم مقامها ، وكذلك صورة كل شخص من الحيوان والنبات .

أقول : حال الحركة والعدد ليس كحال البيت والشخص من الحيوان أو النبات فإن كلاهما صورته عين مادته وحدتهما بعينه وحدة الكثرة بالقوة أو بالفعل بخلاف ما ذكره من البيت والشخص المغتذى .

قال بهمنيار في التحصيل إشارة إلى ما ذكر من النفسي ^(٣) : و ليس يعجبني

(١) بل لا يختلف بهما بالشخص فضلاً عن النوع لأن شخصاً واحداً من الحركة عند القرب من النهاية المطلوبة تصير أسرع مما عند البدء كما قالوا - س ر ه .

(٢) هذا على سبيل التنزل والافتقار الحركة لانصافها من قبيل الخط الواحد الذي هو الكم المتصل الذي هو أقوى وجوداً و اتم وحدة من الكم المنفصل فإذا كان العشرة التي هي عين الكثرة بالفعل من جهة لا تغلو عن وحدة وهو لم يغلو الحركة عنهما بطريق أولى لأن كثرتهما بالقوة - س ر ه .

(٣) أي تقدير أو ارتضاء لهذا الجواب المذكور من المصنف قدس سره بأن كل موجود في عالم الكيان هذا شأنه و كل ثابت و واحد منه هذا ديدنه فانه مركب من الغاي واللاحق و المتصمم والمتجدد والمنقسم والمتعدد ومع ذلك هو موجود واحد ثابت ذو هوية - س ر ه .

أمثال هذه الأجوبة فإنّه يستحيل أن يكون للكائنات الفاسدات صورة ثابتة من دون أن يقضى بثبات أجزاء. وجدت فيها من أول الكون محفوظة إلى وقت الفساد لتفارق ولا تبطل وتكون مقارنة بصورة واحدة أو قوة واحدة تستحفظان التخلل الواقع في عين (غير خل) تلك الأجزاء بما يورده من البدل والبيت القائم بما يسدّ مسدّ اللبن المنقوص ليس هو ما كان قبل النقص إذ النركيمات هي من جملة الأعراض تفسد بفساد حواملها ولا يصح عليها الانتقال ، وكذلك الظل في الماء السائل ليس ^(١) واحداً بعينه لأنّه حال للمقابل فإذا استحال المقابل لم يبق صفته كما إنّهُ إذا استحال المقابل مطلقاً لم يبق صفة مطلقة انتهى ؛ فعلم أنّ الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت وما يجري مجراه بل هي أحق بالوحدة منها ، وأما بقاء وحدة الموضوع في النمو والذبول فقد مر بيانه والحركة الفلكية بالمعنى ^(٢) الذي به يكون بين ماض ومستقبل هي واحدة باقية عندهم أبداً وهي عندنا متبدلة في كل آن لكن التي تبقى من الصور المتجددة المادية لكل فلك هي صورة واحدة عقلية باقية ببقاء الله ، وهي الوساطة عند الله بين هذه المتجددة السابقة واللاحقة ، وأما هذه التي بمعنى القطع فيشبه أن يكون وحدتها بالعرض ووحدتها ليست كوحدة ذلك الأمر التوسطي لأنها عقلية علمية وهذه اتصالية منقسمة بالقوة والعلم عند الله ^(٣) .

(١) وهذا الظل أو الضوء المتجدد آنأ فآنأ مع كونه يترامى واحداً نظير تجديد الأمثال في أكوان العالم وقبض عالم يقتضى اسمه العبد والفايض وأحياء عالم آخر في ثاني الحال بموجب اسمه البدء والباسط وهذا سنته تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلاً وهذا حال وجود العالم باعتبار وجهه إلى نفسه وأما باعتبار وجهه إلى الله القديم تعالى فهو ثابت واحد بلا تجديد وتكرار وعود ورجوع - س ر ه .

(٢) متمم لدفع الشك بان الحركة التوسطية الفلكية عندهم ثابتة واحدة بسيطة دائمة وهذا فوق الوحدة التي أنكرها الشاك والحركة الفلكية باعتبار التوسط الموصوف مستند إلى الجاعل الثابت القديم الواحد البسيط كما أنها باعتبار مراتب القطع مستند إليها للحوادث وهكذا ربطوا الحوادث بالقديم - س ر ه .

فصل (٥)

في حقيقة السرعة والبطء وانهما ليسا بتخلل السكون

لما استحال وجود حركة غير متجزية أو متجزية إلى ما لا يتجزى ولولا القوة فاستحال كون السرعة و البطء بتخلل السكّنات ، أما الأول فلاّنه لو جاز وجود حركة لا تتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزية و اللازم محال لما سيأتى في مباحث الجواهر فكذا الملزوم ، وبيان الملازمة بأنّ الحركة مطابقة للمسافة ، والمسافة اتصالها باتصال الجسم و هو متجزى لا إلى نهاية فالحركة غير منتهية في التجزئة ، وأمّا الثاني فلو كانت حركة أسرع من حركة والأخرى أبطأ منها لأجل تخلل السكّنات يلزم أن يرى المتحرك ساكناً و الرّحى متفكّكاً ^(١) ، و ذلك لأنّ نسبة زمان السريع من الحركة إلى زمان البطيء كنسبة مسافة البطيء إلى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة أحدهما عشر زمان حركة الآخر و كان المقطوع من مسافة إحداهما آلاف الوف مسافة الأخرى واتفقا في الأخذ والترك اوجب أن يرى الأبطأ حركة ساكناً في خلال حركته المحسوسة متصلة في أجزاء من ذلك الزمان نسبتها إلى أجزائه التي تمت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع إلى مسافته كمثال حركة الشمس وحركة الفرس الشديد العدو ولغير ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتب .

فصل (٦)

في احوال متعلقة بالسرعة والبطء

منها إنّ كلامهما مشترك معنوى بين ما يوجد منه في المستقيمة والمستديرة و الكمية و الكيفية لانحادهما في الحد المشترك و هو القطع للمسافة في زمان أقل

(١) الاولى بناء البيان على ان كل جزء من الحركة فعلية لسابقه وقوة بالنسبة الى لاحقه ومن المنتع تخلل العدم بين قوة الشيء وفعليته بعينه وأما العس وخاصة البصر فباله من الخطاء فيما يناله من الحركة و السكون - ط مد .

ومنها إن^{*} من أسباب البطؤ في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق ، وفي القسرية ممانعة الطبيعة^(١) ، وفي الإرادية هما جميعاً .

ومنها إن^{*} التقابل بين السّعة والبطؤ ليس بالتضايّف لأن^{*} المضايّفين متلازمان في الوجودين ، وهما غير متلازمين في واحد من الوجودين^(٢) و ليس تقابلهما أيضاً بالثبوت و العدم لأنهما إن تساويا في الزمان كانت السّريعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة ، و إن تساويا في المسافة كان زمان البطيئة أكثر فلا أحدهما نقصان المسافة و للآخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عددياً أولى من جعل الآخر عددياً فلم يبق من التقابل بينهما إلا التضاد لا غير^(٣) .

(١) أي الممانعة المغنّعة بالقسرية بالنسبة إلى الطبيعة و إلا فها هنا أيضاً ممانعة للمخروق كما في الحجر الرمي إلى فوق في الماء أو في الهواء - س ر ه .

(٢) ان قلت : كيف لا يتلازمان في النّهن وقد اخذ في حصصا الزمان الامل والاكثر وهما مضافان . قلت : اولاً لا نسلم ان ما ذكره و ثانياً ان المراد بالسّعة و البطؤ الحقيقيان والمراد بالاقل والاكثر في تعريفهما القليل و الكثير نعم قد يراد بهما ما بالقياس وهما مضافان و مرجعهما الاسرعة و الابطاءة نظير ما سبق في مبحث التشكيك من الشيخ ان الطول الحق لا يقبل الازيد و الانقص بل الطول المضاف وان الكثير بلا اضافة هو المدد و الكثير بالاضافة عرض في العدد - س ر ه .

(٣) اشتراط غاية الغلاف بين التضادين لا يلائم و كون السّعة و البطؤ متضادين اذ ما من سريع او بطيء من الحركة الا و يمكن فرض ماهو اسرع منها او ابطأ ولا يجد فيه ما ذكره رحمه الله من ان قوى التحريك وكذا القوى المعاوقة متناهية فان البلاك في خلاف خلافهما بحسب الطبع لا بحسب الصدفة في الوجود والعق ان الصفة الثابتة الروائية للحركة هي السّعة فحسب وهي حالة الدور و الانقضاء التي في كل حركة وهي لما كانت مختلفة في الحركات نسب بعض مصاديقها إلى بعض فصصت السّعة و البطؤ النسبتيان فما من سّعة في حركة الا وهي بطؤ بالقياس إلى ما في حركة هي اسرع منها وكذا الحال في جانب البطؤ فالسّعة في الحركة كالشدة في الوجود بمعنى ترتب الاتار ثم ينشأ بقايسة البعض إلى البعض معنى الشدة والضعف وهما وصفان تبيين .

ومن هنا يظهر ان السريع مساوٍ للحركة مع انقسامها إلى السّريعة و البطيئة كما في

و منها إن تقابل السرعة و البطؤ لمّا كان بالتضاد كما مرّ والمتضادان يقبلان الأشد و الأضعف فيجب أن يكون لكل منهما غاية في الشدة فلا بد أن ينظر في أنه كيف ينصوّر سرعة لا أسرع منها و بطؤ لا أبطأ منه .

أقول: إن القوة المزاولة للنحريك لا بد وأن تكون متناهية فلها غاية في السرعة لا يتعداها ، و أمّا الغاية في البطؤ فهي أيضاً توجد باعتبار القوة الممانعة للحركة كممانعة قوام المخروق أو الطبيعة في المقسور للقسرية و غير ذلك .

و منها إن العلامة الطوسي ذكر في رسالة بعضا إلى بعض معاصريه مورد آفياها بعض الإشكالات العلمية هذا الإشكال بقوله : لما امتنع وجود حركة من غير أن يكون على حدّ معين من السرعة و البطؤ وجب أن يكون للسرعة و البطؤ مدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية ، و السرعة و البطؤ غير متحصلي الماهية إلّا بالزمان ^(١) فإذا للزمان مدخل في عليّة الحركات الشخصية فكيف يمكن أن يجعل حركة معينة علّة لوجود الزمان ، ولا يمكن أن يقال الحركة من حيث هي حركة علّة للزمان ومن حيث هي حركة ما متشخصة بالزمان كما إن الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهولي ومن حيث هي صورة ما متشخصة به لأن الحركة ليست من حيث هي حركة علّة للزمان و إلّا لكان لجمع الحركات مدخل في عليته إنما هي

ثم إن الوحدة مثلا مساوية للموجود مع انقسامه الى الواحد والكثير و يتبين به ان السرعة و البطؤ لا تقابل بينهما حقيقة كما ان الواحد والكثير لا تقابل بينهما حقيقة وقد بينا ذلك في مباحث الواحد و الكثير و يتبين أيضاً ان البطؤ معلول تركيب الحركة كما ان الكثرة معلول تركيب الوجود فكلما كانت الحركة أشد بساطة كانت اسرع و بالعكس في جانب البطؤ كما ان الوجود كلما كان أبسط كان اشد واقوى و هذا و ان لم يذكره احد من اساطين الحكمة لكنه لا مناص منه بالنظر الى براهين المسألة فتبصر - طمد .

(١) لما عرفت من اخذ الزمان في تعريفهما ومن هنا كان تقسيم الحركة الى السريعة و البطيئة بحسب الزمان كما ان لها تقسيمات اخرى بحسب باقي الستة المتعلق بها الحركة - س ره .

علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة في الخارج فما وجه حل هذا الاشكال انتهى كلامه .

أقول : ما صادفنا جواباً لأحد فيه ، والذي خطر بالبال حسبما أشرنا إليه سابقاً إن عروض الزمان للحركة إنما هو في ظرف التحليل فإن الحركة و الزمان كما هو موجودان بوجود واحد ؛ فعروض الزمان للحركة التي يتقدر به ايس كمعرض عارض الوجود لمعرضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس و الوجود للماهية ومثل هذه العوارض قد علمت أنها مقدمة باعتبار متأخرة في اعتبار فالحركة الخاصة تنقوم بالزمان المعين في الخارج^(١) لكن الزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة المفيدة لها بحسب الوجود و التعين ، و هي كالعلة القابلة له بحسب الماهية هذا كله في ظرف التحليل العقلي و أما في الخارج فلا علة ولا معلول ولا عارض ولا معروض لأنهما شي. واحد .

فصل (٧)

في تضاد الحركات

أما المختلفة الأجناس فلا تضاد بينهما فيجوز أن يجتمع الاستحالة و النمو و النقلة في موضوع واحد ؛ فإن تعاندت في وقت فذلك ليس لماهياتها بل لأسباب خارجة ، و أما التي تحت جنس واحد كالتسود و التبييض فهما متضادتان ، و كذا

(١) هذا نظير الوجود و الماهية فانه لو لم يكن وجود خاص لم ينتزع منه ماهية فهي كالمعلول له و أما في اللفظ فالماهية موصوفة و الوجود صفتها و تصير موضوعاً في الهبة البسيطة ثم ان تقوم في الخارج باعتبار وجود العنوانين في الخارج و ان كان وجودها واحداً و اما التي من الخارج بد سطرين باعتبار الوحدة و العل عندى ان الحركة الدهرية علة للزمان حتى الان السبيل و اما الحركات الزمانية فهي مملولة للزمنة العينة لاسيما عند الصنف (قدس سره) ان الطبيعة سبالة و الحركة تعيدها و الزمان قدرها - سره .

النمو والذبول فلكل منهما حد محدود في الطبع يتوجّهان إليه ، و اعلم أن تضاد الحركات لا بدّ و أن يكون متعلقاً بشي. من الأمور الستة التي بها تلتقت الحركة فنقول : تضاد الحركتين ليس لأجل الموضوع لأنّ الأضداد قد يعرض لها حركات منفعة في النوع كالنار في حرّكتها إلى فوق طبعاً و الماء في حرّكتها إليه قسراً ، ولا أيضاً لأجل الزمان لأنّ الزمان نفسه لا يتضاد ، ولا أيضاً لأجل المسافة لأنّ ما فيه الحركة قديكون متفقاً والحركات فيه متضادة فإنّ الطريق من السواد إلى البياض قد يكون بعينه من البياض إلى السواد والحركة إلى البياض ضدّ الحركة إلى السواد وكذا تضادها لتضاد الفاعل ^(١) ، و بالجملة فالأسباب المتوسطة إذاً لأضدادها فكيف يتضاد الحركات لأجلها فبقي أن يكون لأجل مامنه وما إليه ، وقد مرّ إنهما متضادان بوجه من الوجوه فهما إذاً كانا متضادين بالذات كانت الحركة متضادة لا كيف اتفقت فإنّ الحركة من السواد إذا لم يكن توجّهاً إلى البياض بل إلى الإشفاف لم يكن ضدّ الحركة إلى السواد ؛ فالحركات المتضادة هي التي أطرافها متقابلة سواء كان تقابلها في ذاتها كالسواد والبياض أو يكون تقابلها بالقياس إلى الحركة إذ قد عرض لأحدهما إن كان مبدء الحركة و للآخر إن كان منتهى لتلك الحركة ، و ليس إذا كان شي. كالحركة متعلقاً بشي. كالطرف و يكون ذلك شي. ليس يعرض له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئية يجب أن يكون تضاد المتعلق به تضاداً بالعرض و ذلك لجواز أن يكون هذا الذي هو عارض للمتعلق به كالمبدئية داخلًا في جوهر المتعلق كالحركة ؛ فإنّ الجسم الحارّ و البارد يتضادان بعارضيهما وهما التسخين و التبريد ، و التضاد بينهما بالحقيقة وعلى هذه الصورة فإنّ الحركة ليست متعلق بطرف المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدء و منتهى فإنّ جوهر الحركة يتضمن التقدم و التأخر لأنّ حقيقتها مفارقة و قصد فجوهر الحركة يتضمن المبدأ و المنتهى ^(٢) فالأطراف من حيث هو مبدء و منتهى يتعلّق به

(١) كالحركتين للفاعل للنسود والبرد الفاعل له - س ر ه .

(٢) ليس المراد بهما السكونيتان في المبدء و المنتهى بل الاكوان المتعاقبة المتصلة

في القطع والكون السبيل بحسب النسب في التوسط كما قال حقيقتها مفارقة وقصد - س ر ه

الحركة فهي متقابلة ومع تقابلها مقومة للحركة وإن كانت غير مقومة لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة وليسا ذاتيين للطرفين .

فصل (٨)

✽ (في أن المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة ولا)
المستديرات المتخالفة الانحداب تضاد بعضها .
لبعض لأجل هذا الاختلاف

وذلك لأن الاختلاف في الاستقامة والاستدارة ليس اختلافاً في أمرين يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة^(١) كالخط يمنع أن يستحيل من استقامته إلى الاستدارة إلا إفساده ؛ فالاستقامة والاستدارة ليستا بصددين فكيف الحركة المستقيمة والمستديرة ، وكذا حكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض لأنها لاتعاقب على موضوع واحد . على أنك قد علمت^(٢) أن ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة ولو كانت مضادة للمستديرة لغيرها بسبب الطرفين^(٣) أمكن أن يكون لمستديرات وقسي لا نهاية لها بالقوة وترممين من خط مستقيم واحد فيلزم أن يكون لكل حركة فيها^(٤) أضداد لا نهاية لها بالإمكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل أو بالقوة

(١) وذلك لأن الخط بسيط ليس كالجسم الذي يبقى في الانقلابات ببادته و يفسد بصورته والاستقامة والانحناء امافصال للخط واما لازمان وخاصتان لنوعين من الخط واما ما كانا يستلزم تبدلها تبدل الخط - س ر ه .

(٢) وجه آخر لنفي التضاد عن الحركتين بنفيه عما فيه من الخط المستقيم والمستدير كما مر في الفصل السابق - س ر ه .

(٣) بان يكون ما منه في المستقيمة هو ما اليه في المستديرة فيتماكسان لا انهما يتوافقان - س ر ه .

(٤) انما لم يقل للحركة فيه اي في الوتر ليشمل تضاد كل مستديرة منها مع المستديرات الاخر - س ر ه .

و هو الذي في غاية البعد عنه . على أن تلك القسمة تتخالف بالنوع لا بالشخص^(١) نعم لا مانع من أن يقع في أمور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة أخرى وفي معان آخر كما إن التوسط في الأخلاق مضاد للنقص والإفراط كليهما ، والنقص والإفراط متضادان تضاداً ذاتياً ، وتضادهما للتوسط تضاد بالعرض . لأجل معنى آخرو هي الرذيلة فيهما والفضيلة في الوسط فالرذيلة معنى يلزمهما وضدها وهي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار طرف واحد باعتبار آخر^(٢) ، وذاك الطرفان طرفان باعتبار وهما في طرف واحد باعتبار آخر قالوا الانتضاد بين الحركات المستديرة وإن اختلفت بالشرقية والغربية لعدم اختلافها في النهايات ، وكل حركتين متضادتين فلا بد أن يختلفا في النهايات ، وهاهنا ليست كذلك ، وفيه موضع تأمل . ثم إنك قد عرفت كيف ينتضاد المستقيمتان وعرفت إن الصاعدة والهابطة تضادان بما هما حركتان مستقيمتان ، ولهما أيضاً تضاد آخر خارج عن الحركة وهو كون أحد الطرفين علواً والآخر سفلاً فالحركة ذات الضد هي التي تأخذ أقرب مسافة من طرف بالفعل إلى طرف بالفعل ، وضدها هي التي يبتدأ من منتهىها ذاهبة إلى مبدأها لا إلى شيء آخر فليست الحركة على التوالي للبروج ضداً للحركة على خلاف التوالي ، ولا الحركة على أحد نصفي الدائرة ضداً للواقعة على النصف الآخر لأن الدائرة لا يتعين فيها قوس عن قوس ومع ذلك التوجه إلى كل حد عين التوجه منه ، والمطلوب فيها لكل حد عين المهرروب عنه .

(١) حتى يكون حقيقة واحدة نوعية ويكون حد الواحد واحد وبناء الاختلاف النوعي على أن لا تشكك في الذات فالمراتب أنواع - س ر ه .
 (٢) أشار إلى ما سبق من الوضع اليومي الذي هو ما إليه الحركة الفلكية غير الوضع الاسمى الذي هو ما منه الحركة بالعدد ولا وجه لقول من قال ما منه هو بينه ما إليه في المستديرة وقد كان بناء نفي التضاد عن المستديرات على وحدتهما ثم أشار إلى التعقيب بقوله ثم إنك الخ - س ر ه .

فصل (٩)

في أن كل حركة مستقيمة فهي منتهية إلى السكون

احتج المتقدمون على أن كل حركتين مختلفتين سكوناً بحجج أربع .
الأولى إن الشيء لا يصير مماساً لحد معين ومبائناً له إلا في آئين ، و بين الآئين
زمان لاستحالة التتالي ، و ذلك الزمان لا حركة فيه فقيه سكون .

و الجواب أولاً بالنقض لإجراء الدليل في كل حد مفروض في المسافة فيلزم
أن لا يوجد حركة متصلة في العالم .

و ثانياً بالحل لأن المباينة حركة و كل حركة لا توجد إلا في زمان و
لزمانها طرف لا يوجد الحركة فيه هو الآن فللمباينة طرف ليس الشيء فيه مبايناً بل
هو آخر زمان المماس لو كان للمماس زمان و هو عين آن المماس لو وقعت في آن
فقط ، ولا استحالة في أن يوجد في طرف زمان المباينة خلاف المباينة و هو المماس .
الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة
بالاتصال فيكون الحركتان المتضادتان واحدة هذا محال .

واجب^(٢) بأن وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع أن يكونا خطأ

(٢) ما هو المذكور غير لازم وما هو اللازم غير المذكور فالمجيب تعلق بوجود الحد
المشترك و ليس بتحقيق ولو تحقق لم يكن الا السكون و هو مطلوب خصمه لان الحد
المشترك مغالف بالنوع لدى الحد فالحد المشترك بين الغطين هو الراجع لاتصالهما
الجاعل لهما فردين للخط هو النقطة و بين الزمانين كذلك هو الان و بين الحركتين هو
السكون ولا يكون الحد المشترك بين الحركتين هو النقطة او الان او غيرهما الا السكون
و اللازم هو التعلق بالانواع في الحركة و هي كما كتبت سابقاً ثلاثة مامنه وما اليه و
ما فيه فاذا كانت الحركتان مغالفتين بالنوع باختلاف النوع كيف اتحدتا شخصاً لكن
الحق ان هذه العجة برهانية فان كون الحركتين المتضادتين شخصين من نوعي الحركة
بدئية ولو لم يتخلل السكون وكانت الحركة متصلة واحدة والاتصال الواحداني مساوق
للوحدة الشخصية كانت الحركتان مع اختلاف المنوع فيهما شخصاً واحداً وهو معال - س ره .

واحداً سيما إذا كانا متخالفين الجهة كخطين محيطين بزاوية بل الشرط في الوحدة الاتصالية أن لا يكون الحد المشترك موجوداً إلا بالقوة فكذلك في الحر كنين لا يجب وحدتهما لوجود الحد المشترك بالفعل .

الثالثة لو اتصلت الحر كنان لكنت غاية التصاعد العود إلى ما تحته فيكون المهروب عنه مقصوداً من جهة واحدة .

و الجواب إن هذا إنما يلزم لو وجب من اتصال الحر كنين وحدتهما وبطلان الحد المشترك بين الصاعد والهابط ، و ليس كذلك فلم يلزم ما قالوه .

الرابعة وهي أيضاً قريبة المأخذ مما سبق إنه لو أمكن أن يستمر التسود إلى التبييض من غير أن يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود قوة بعينها على التبييض؛ فالأبيض إذا أخذ في التسود كانت قوته على التسود قوة على التبييض فيلزم أن يكون الأبيض فيه قوة على البياض و كذا الأسود فيه قوة على السواد و ذلك محال لأن الشيء محال أن يكون قوة على نفسه .

و الجواب إنه عند كونه أبيض لا يأخذ في التسود ^(١) لأن التسود مأخوذ من طبيعة السواد و ذلك لا توجد مع البياض بل توجد بعد البياض ، ولا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبييض أن لا يكون في الأبيض قوة على البياض ولو بعيداً ، ولو سلمنا إنه خالكونه أبيض يأخذ في التسود حتى يكون فيه مع البياض الحاصل بياض آخر منتظر الوجود بالقوة .

(١) و املك تقول ان التسود توجه الى السواد فالأبيض عند كونه أبيض له توجه وحركة الى السواد فاقول المراد بالتسود في قوله لا يأخذ بالتسود ما هو مأخوذ من السواد الذي بعد السواد العاكس الذي هو ما اليه الحركة الاولى فكان مبنى قول المستدل قوة التسود و قوة التبييض ان التسود الذي به المنتهى هو التوجه الى البياض ويقول المجيب التلبس بذلك التسود الذي هو توجه الى البياض ليس حال كونه أبيض بل بعد ذلك و الحاصل ان التسود مأخوذ من السواد بالفعل و هناك قوة البياض الثاني لا قبله اى عند كون الموضوع أبيض اولاً الا قوة بعيدة - س ر ه .

فهذه الحجج الموروثة من القدماء كلها ضعيفة ، و الحجج البرهانية هي التي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في إثبات هذا المرام ، و هو إن الميل هو العلة القريبة لنحرك الجسم من حد إلى آخر في المسافة ، و المحرك للجسم إلى حد لا بد أن يكون معه فالوصول له إلى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فإذا الميل الذي حرك المتحرك إلى حد من حدود المسافة لا بد من وجوده في آن الوصول ، ولا امتناع في ذلك إذ الميل ليس كالحركة غير آني الوجود بالضرورة ، ثم إذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل آخر هو علة قريبة للرجوع لأن الميل الواحد لا يكون علة للوصول إلى حد معين وللمفارقة عنه و الميل حدوثه في الآن^(١) و ليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الذي صار الميل موصلاً بالفعل لامتناع أن يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين فإذا حدث الميل الثاني في غير الآن الذي صار فيه الميل الأول موصلاً بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكناً و هو المطلوب .

أقول : هذه المقدمات كلها صحيحة لكن يجب أن يفهم المراد^(٢) من المفارقة في قوله لأن الميل الواحد لا يكون علة للوصول إلى حد و للمفارقة عنه المفارقة الرجوعية أو الانعطافية لئلا ينتقض البرهان بالوصلات إلى حدود المسافة والمفارات عنه إذ البرهان مختص بالحركات المختلفة المقترة إلى الميول المختلفة ، و الميلان المختلفان لا شبهة في امتناع اجتماعهما في آن واحد بموضوع واحد .

(١) فحيث اخذ الميل مبدء البرهان و هو آني لانه كيفية ملموسة بها بدافع الجسم ما يمانه والكيف آني بدليل وقوع الحركة فيه لم يتوجه عليه ما توجه على ما سبق من ان البانبة حركة و الحركة زمانية ليس لها ابتداء بمعنى الجزء الاول في آن اول و ان كان لها ابتداء بمعنى انقطاعها بالمتباين بالنوع و انقطاع زمانها في جانب البداية بالان الذي هو طرف زمان الماسة - س ر ه .

(٢) لامن باب التخصيص في الدليل العقلي بل لان المفارقة الرجوعية امراض عما اليه الحركة الاولى بقول مطلق بخلاف المفارقات في حدود المسافات فانها ليست اعراضات عن المنتهى - س ر ه .

و من الاعتراضات الفخرية قوله : إن هذا لا يتمشى في الحركات الكمية و الكيفية فإن تلك الحركات غنية عن الميل و هو مبدأ هذا البرهان .
أقول : هذه كالمؤاخذه اللفظية فإن بدلنا لفظ الميل بما يجري مجراه في كونه سبباً قريباً لا بد من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه ^(١) ، والرجل العلمي كيف يرضي نفسه بمثل هذه المؤاخذه .

و منها إنه إذا فرضنا كرة مركبة على دولاب دائر فرض فوقه سطح مستو بحيث يلتقاها عند الصعود فإنها تماس ذلك البسيط في كل دورة أنا واحداً لا قبله ولا بعده في تلك الدورة .

ثم أجاب عنه بجواب سخي لا نطوّل الكلام بذكره ثم بالاشتغال ببيان سخافته .
فأقول : ستعلم الجواب عن شبهة الدولاب بما سيأتي في دفع شبهة الحبّة المرمية ^(٢) ، ثم قال : فأما المنكرون لهذا السكون فأقوى ما لهم إن الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة و الهابطة فلا شك إن طبيعته باقية عند الصعود ؛ فالقوة الفاسدة إن كانت أقوى من الطبيعة فالحركة إلى ما فوق باقية و إن كانت أضعف منها فلم يكن لها حركة الصعود بل الحركة الهبوطية و إن تساوت كان الحجر ساكناً ^(٣) .

فنقول : هذا القدر من القوة الغريبة يجب أن لاتنعدم أذااتها و إلّا لم توجد فلعدمها سبب ، ولو كان سببه مصادمة الهواء المخروق التي جعلت سبباً مضعفاً للميل الغريب فذلك إنما يكون في حال الحركة ^(٤) لا في حال السكون فيجب أن لاينعدم

(١) أي ما يجري مجرى الميل بمعنى الكيفية الملموسة التي بها يدافع الجسم ما يمانعه و اما الميل بمعنى العشق فهو الذي في جميع النوازي - س ر ه .

(٢) من أن حركة الكرة حينئذ عرضية لازدانية والكلام في الدائنية لأن العرضية في قوة السكون بل لها صحة السلب عن المتحرك بالمرض - س ر ه .

(٣) ليس المراد تسليم السكون فإن المستدل يذكره بل المراد أن السكون لا يحصل لتوقفه على رفع مانعه و هو القوة الغريبة الفاسدة ولا ترفع كما قال هذا القدر الخ و على حصول علة السكون ولم يحصل كما قال فإذا بقي ساكناً الخ - س ر ه .

(٤) والعركة كاشفة عن وجود القوة الغريبة فكيف يكون مصادمة الهواء المساوقة

ذلك القدر من الميل الغريب ؛ فالحجر يجب أن لا يعود إلا بدفع دافع فإذا بقي ساكناً^(١) فذلك السكون لا يكون طبيعياً لأن الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعي بل قسراً فيرجع حاصله إلى أن القاسر أعطى الجسم قوة غريبة يسكنه في بعض الأحياز ، و هذا هو الذي جعله الشيخ سبباً للسكون في الزمان الثاني .

ولكن هذا باطل بوجهين : أحدهما إن القاسر لو أفاد القوة الغريبة ولم يفد قوة مسكنة لم يجب السكون ، وإن يفد الفضان متلازمان هذا محال .

و ثانيهما إن تلك القوة في أول ما أفادها القاسر ما كانت مسكنة ثم صارت مسكنة فعدم كونها مسكنة إما لوجود المانع وهي الطبيعة فعند مغلوبتها لم تكن مانعة ، و أما عند تكافؤهما فأني حاجة إلى القوة المسكنة فوجب^(٢) أن يبقى ذلك التساوي ، ولا يصير الغريبة مغلوبة فلا يرجع الحجر المرهي .

و العجب إن الشيخ ذكر في باب الخلا، إنه لو لا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرهي إلى سطح الفلك ، وهاهنا ذكر إن القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الأحياز ؛ و الجمع بين هذين مشكل .

أقول : فاعل هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط ضعف القاسر^(٣) ، و علة

تلاوجود الحركة الكاشفة عنها معدمة لها والا كان عدمها متوقفاً على وجودها لان عدمها متوقف على المصادمة وهي على الحركة وهي على وجود الغريبة - س ر ه .

(١) لما فرغ الشكك عن مطالبة علة عدم القوة الغريبة طالب علة السكون الذي في الفوق - س ر ه .

(٢) بل رأى حاجة إلى مطالبة المانع بعد انقضاء زمان الدفع وبالجملة المقصود الزام الخلف حيث أن الشيخ التزم وجود القوة المسكنة و إنما لا يحتاج إليها لان التساوي مشأ السكون كما أن التساوي قوتي الشخصين العاذبين بوجوب سكون الحلقة المتعاجة في البين وقول المستدل النافي وجب بقاء التساوي سخيـف لان القوى الجسمانية متناهية التأثير و التأثير سيما القوى القاسرة لان القسر لا يكون دائماً ولا أكثرها و هذه الحركة الغريبة و السكون في الجو و التساوي كلها قسرية - س ر ه .

(٣) أي بمدخليته و إنما فررنا به لان الشرط يجتمع مع الشروط بخلاف المعدود هذا الضعف كملته مدو بنفى أن يجعل التساوي شرطاً - س ر ه .

ضعفه وجود الطبيعة ^(١) مع إعداد مصادمة الهواء المخردق الذي وجد قبيل آن الوصول إلى موضع السكون ^(٢)، ألا ترى إن ضعف القوة القسرية تزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء ، و سبب تزايد الزيادة هو الذي ذكرناه من الأعداد فكذا الحال في سبب السكون ، وهذا معنى قول الشيخ إن القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الأحيان يعنى إن القوة التي كانت محركة إلى فوق عند استيلائها على الطبيعة صارت عند تكافؤها مع الطبيعة من أسباب السكون إلى أن يغلب عليها القوة الأصلية فيفعل الحركة إلى تحت .

و أما الذي أفاده الإمام في الجواب و هو إن هذا السكون واجب الحصول فإن الجسم في آخر حر كنهما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضرورياً ^(٣) فلا يستدعي علة كما إن سائر اللوازم لا يستدعي علة وعلى هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الفوق لأنه إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة انتهت فركبك جداً من وجوه : الأول إن السكون من الأعدام التي يحتاج حصولها إلى علة ^(٤) ، كيف ولا يخلو السكون من أحد الأمرين إما وجودي كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان أو كم أو كيف أو غيره زماناً ، وإما لازم لذلك الأمر الوجودي فله علة وجودية لا محالة ولا يكفى فيه عدم علة البحر كة .

(١) وذلك لان الطبيعة تقاوم الفسر كما انها في الاحياء تقاوم المرض وتوجه الى الاستكمال والى ترتب الاناث على المجرى الطبيعي - س ر ه .

(٢) اشار بلفظ الاعداد الى جواب قوله فذلك حال الحركة فان المصادمة معدة للسكون و لعدم القوة الغريبة فلاضير لولم يتحقق المعدله عند وجود المعد بل هذا شأن الاعداد و الفاعل المباشر المستجيب للشرائط فيهما نفس الطبيعة - س ر ه .

(٣) من لا يسلم السكون لا يسلم آخر الحركة الا بعد تمام الراجعة او المنطفة و المطلوب حصول السكون في الفوق - س ر ه .

(٤) كأنه قدس سره بررد عليه بأنه ان كان عدم استدعاء السكون علة لكونه عدماً و عدم نفى معض و الجواب هو الاول و كيف لا يكون مستدعياً للعة و عدم امكاني و ان كان عدم الاستدعاء لكونه من اللوازم فالجواب هو الثالث - س ر ه .

الثاني قوله : إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة ، لاعمى له لأن الأمر
الضروري الواجب الحصول كيف زال بلا علة .

الثالث إن لوازم الماهية ليست كما زعمه فإنها معلولة للماهية بشرط وجودها
خارجياً كان أو ذهنياً عند بعض ؛ و معلولة للماهية من حيث هي عند بعض آخر ،
و لعل الماهية عند بعض آخر ، و الحق عندنا إنها معلولة بالعرض و على أي تقدير
لا يتفك حصولها عن حصول علة الماهية .

و من الإشكالات إن السكون زمني قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار
من السكون يفرض بين الحر كتين فيمكن الاكتفاء بأقل من ذلك بينهما فما سبب
التعيين لزمانه ؟

والجواب إن الجسم يختلف حاله باختلاف العظم والصغر والكثافة واللطافة
و الثقل و الخفة و غير ذلك ؛ فهي يجوز كونها أسباباً لمقادير السكون .
و مما تمسك به نفاة السكون إن الحجر العظيم النازل إذا عارضه في مسلكه
حبة مرمية إلى فوق حتى يماسه فإن سكنت الحبة عند التماس يستلزم وقوف الجبل
الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة .

واحيب في المشهور بأن الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل ملاقاته
الجبل ، ثم لما ورد عليهم إنا نشاهد إن الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما
في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد إلى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف
الجبل مستبعد ليس بمحال .

قال الامام الرازي هذا وإن كان بعيداً لكنه يمكن ساق البرهان اليه فوجب التزامه .
أقول : و أي برهان اقتضى ذلك فإن البرهان قد اقتضى السكون بين حركة
و حركة أخرى حقيقية لا حركة مجازية ؛ فإن الحركة بالعرض كحركة جالس
السفينة سكون بالذات فقد انتهت الحركة الأولى بالسكون ولا استحالة في كون
الجسم ساكناً في بعض زمان لصوقه بشيء . يتحرك معه بالعرض و إن كانت إلى جهة
حركته الطبيعية لو خليت لبقاء القوة الغريبة معه بعد .

فصل (١٠)

فى انقسام الحركة بانقسام فاعلها

لما تكلمنا فى ماهية أحوال الحركة فلنتكلم فيما هي كأنواعها ، أما الحركة بالذات فنقسم إلى طبيعية وإرادية وقسرية ، وأما مطلق الحركة فهي أربعة أقسام الثلاثة المذكورة والتي بالعرض^(١) وإن لم يخرج العرضية من الأقسام الثلاثة^(٢) ، فنقول : كل ما يوصف بالحركة فإما أن تكون الحركة موجودة فيها أو لا بل فيما يقتضيه فالثاني يسمى حركته بالعرض . والأول إما أن يكون سبب حركته موجوداً فيه أو خارجاً عنه فإن خرج فالحركة قسرية ، والذي ليس بخارج فإما أن يكون ذا شعور فالحركة نفسانية وإلا فطبيعية ، وقد أشكل عليهم الأمر في بعض الحركات إنتها من أي قسم من هذه الأقسام لاسيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في أنها طبيعة أو إرادية^(٣) وعلى التقديرين فأينية أو وضعية أو كمية ، ولكل من الفرق تمسكات مذكورة في كتب الطب سيما في شروح الكليات لكناب القانون .

وقال بعض العلماء : أما حركة النفس فأرادية باعتبار وطبيعية باعتبار فهي تتعلق بالإرادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من تقديره عليه وتأخير عنه بحسب إرادته لكنّها لا تتعلق بالإرادة من حيث الاحتياج الضروري إليها ، وهذا معنى ما قال صاحب القانون إن حركة النفس إرادية يمكن أن يغير عن مجراها الطبيعى

(١) ومن الحركة العرضية حركة الافلاك الثمانية بتبعية الفلك الاطلس و ليست ذاتية قسرية اذ لا قسرى الافلاك والفلكيات - س ده .

(٢) اى لا يتفك عنها فان الموصوف بالعرضية اما موصوف باحدى الذاتيات الثلاث كما فى الافلاك و اما موصوف بالسكون كجالس السفينة - س ده .

(٣) كون حركة النبض ارادة لا وجه له ولو كان لها وجه فى النفس واعلم ان فى كل انقباض وانبساط لالات النفس كالصدر والربة تنبض القلب والشرايين خمس مرات ويتروح ببايرد من الصدر والربة - س ده .

والاعتراض عليه بأنه لا إرادة للنائم فيلزم أن لا يتنفس ليس بشي، لأن النائم يفعل الحركات الإرادية لكن لا يشعر بأنها إرادية ولا يتذكر بشعور، وأما حركة النمو فظاهر أنها طبيعية إذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الإفطار عند ورود الغذاء وتقوده فيما بين الأجزاء . وكذا النبض عند المحققين فإنها ليست بحسب القصد والإرادة ولا بحسب قاصر من خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية، وميل الجمهور إلى أنها مكانية وقيل بل وضعيّة وقيل بل كمية^(١).

فإن قيل: الحركة الطبيعية لا تكون إلا إلى جهة واحدة بل لا تكون إلا صاعدة أو هابطة على ماصر حوا به.

قلنا: هي إنما تكون كذلك في البسائط العنصرية وأما في غيرها كالطبيعة النباتية والحيوانية فقد تفعل حركات إلى جهات وغايات مختلفة، وطبيعة القلب والشرائين من شأنها إحداث حركة فيها من المركز إلى المحيط^(٢) وهي الانبساط وأخرى من المحيط إلى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط

(١) فيه ضعف لعدم تبدل المكان اللهم الا ان يبنى على ان حركتها على سبيل التوتير وهوليس برضى في النفس، واما على التحقيق وهو الانقباض والانبساط فالاصوب انها كمية بالتغلل والتكاثف وبينهما سكون ولو كانت وضعية كانت من قبيل حركة القائم من القيام الى الانبطاح تدريجاً فيتوارد عليه اوضاع غير متناهية على الاتصال حتى ينقطع فيتغلل سكون ثم يتوارد الازواضع متعاكسة الى القيام فهكذا يتوارد على الروح البخاري والشربان اوضاع من اعظم شهوق ووسع انبساط الى الاخفض والاضيق وبتغلل السكون ويكون راجعين في الازواضع، ثم ان المراد بالجمهور غير المحققين من الاطباء فانهم على ان حركتها وضعية او كمية لا مكانية - س ر ه .

(٢) ظاهره الجمع بين القولين من الاقوال التي في النبض اذ كون حركة الانقباض والانبساط بطبيعة القلب والشرائين قول وكونها بالقوة الحيوانية التي في القلب قول آخر تعقبي وقد مر في قوله بل بما في القلب الخ وكونها بالقوة الحيوانية التي في الشرائين أيضاً قول آخر وفيها أقوال أخرى ذكرت في المنظومة السماء بفرود الفرائد ويمكن أن يقال اسناد احداث الحركة الى طبيعتهما من باب اسناده الى القابل - س ر ه .

تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء^(١) المفسد لمراحه ، و الاحتياج إلى هذين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقبه الآثار المتضادة عن القوة الواحدة .

أقول : الأولى تخميس الأقسام في الحركة^(٢) فإن هاهنا قسم آخر من الحركة بالحري أن يسمى تسخيرية وهي التي مبدؤها النفس باستخدام الطبيعة استخداماً بالذات لا بالقصد الزائد ، ولأجل إضافة هذا القسم إما أن يجعل الطبيعة قسمين ما يكون بالاستخدام أولذاتها ، وإما أن يجعل النفسانية قسمين ما يكون بالإرادة الزائدة أو باستخدام الطبيعة ، ومن هذا القسم ما ينسب إلى طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فإنها تفعل باستخدام النفس إيتاها .

وقد اشتهر من قدام الحكماء إن الفلك له طبيعة خامسة و حيث لم يتيسر للمتأخرين نيل مرامهم ذكروا في تأويله وجهين^(٣) :

أحدهما إن حركات الأفلاك وإن لم تكن طبيعية لكنّها ليست مخالفة لمقتضى طبيعة أخرى لتلك الأجسام لأنه ليس مبدؤها أمراً غريباً عن الجسم فكأنه طبيعة .

وثانيهما إن كل قوة فهي إنما تحرك بواسطة الميل على ما عرفت فمحرك الحركة الأولى لا يزال يحدث في ذلك الجسم ميلاً بعد ميل وذلك الميل لا يمنع أن يسمى طبيعة لأنه ليس بنفس ولا إرادة ولا أمر حصل من خارج ، ولا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير تلك الجهة ، ولا أيضاً مضاد لمقتضى طبيعة لذلك الجسم فإن

(١) أى الدخان - س ر ه .

(٢) فيكون حركة النبض و حركة التنفس و حركة النمو فى الحيوان و أمثالها تسخيرية فهذا من فروع التخميس كما ان ادخال حركة الفلك فى الخماس أيضاً من فروعه - س ر ه .

(٣) الحاجة الى التأويل لدفع امرين أحدهما توهم ان الصورة النوعية الفلكية طبيعة كالبساط الاربعى والعال انها نفس ، وثانيهما توهم ان حركة الفلك طبيعة و خلاصة التأويلين ان حركة الفلك وان كانت أرادة الا انها تشبه الطبيعة فى كونها على وتيرة واحدة - س ر ه .

سميت هذا طبيعة^(١) كان لك أن تقول إن الفلك يتحرك بالطبيعة ، و على هذا قال بطليموس : إن المختار إذا طلب الأفضل ولم يكن بينه وبين الطبيعي فرق .

أقول : حركات الأفلاك كما أشرنا إليه طبيعية ولها طبائع متجددة مباشرة للحركات الاستداري ، وليست طبائعها مباينة لنفوسها وعقولها ، ووضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضوع .

فصل (١١)

في ان المطلوب بالحركة الطبيعية ما ذا

كل حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر أو كونها في وقت للطبيعة بالقوة وفي وقت بالفعل فيمكن للطبيعة الحركة إليها فعند زوال القاسر يعود الطبيعة إلى حالها وكذا عند خروجها من القوة إلى الفعل يحصل لها كمالاتها ، لكن في الحركة الأينية إشكال وهو إن الأثقال بعد صعودها إذا عادت إلى الأسفل فهل هي طالبة لنفس المركز ، وكذا الخفاف هل هي طالبة لسطح الفلك فذلك ممنوع ، لأن الأرض لا يمكن لها بكلية نيل المركز ، وكذا النار لا يمكن إلا لسطحها مماسة مقعر الفلك والمطلوب الطبيعي لا يجوز أن يكون أمراً ممنوعاً ، ولأن الماء النازل لو طلب عين المركز لما طفا ، وكذا الهواء لو طلب المحيط لم يتسفل عن النار .

ولا يقال : إن الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار أغلب وأسبق . لأنه يستلزم إننا إذا وضعنا أيدينا على الهواء أحسنا باندفاعه إلى فوق كما إذا حبسناه في إناء تحت الماء ، ولا يجوز أيضاً أن يكون^(٢) مطلوب كل منهما المكان

(١) أي بان يكون هذا أحد اطلاقات الطبيعة كما مر ان لها معاني - سره .

(٢) كما هو قول ثابت بن قرة ولا يجوز أن يكون ذلك بدفع الفلك ولا تجذبه

كما هما قولان آخران في علة استقرار الأرض في الوسط لان العالي لا يلتفت الى

السافل - سره .

مطلقاً وهو ظاهر ، ولا بعضاً من المطلق إذ لا اختلاف في نفس الأمكنة ، ولا يجوز أيضاً أن يكون المطلوب القرب من الكلية وإلا لكان الحجر المرسل من رأس البئر وجب أن يلتصق بشفيره .

فتقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق أن يقال ^(١) : إن مطلوب الطبيعة هو الحيز لا مطلقاً بل مع شرط الترتيب فإن الملائم للماء إن يكون حيزه فوق الأرض وتحت الهواء لمناسبة البرودة والاقتصاد في القوام للأرض ومناسبة الرطوبة والميعان للهواء ، وهكذا قياس أحياز البواقي ولولم يكن أحيازها الطبيعية على هذا الترتيب لفسدت بمجاورة الأضداد فإن الجهات أنفسها غير مطلوبة إلا بحصول هذا المعنى فيها فالقصد متوجه إلى طلب هذه الغاية والهرب عن مقابلاتها ، والدليل على ما ذكرناه إن المكان قد يكون طبيعياً والترتيب غير طبيعي كالماء المحصور في آجرة مرفوعة في الهواء حيث إنها تذهب الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محيط غريب فينوب الماء عنه متصعداً في مسام الآجرة لضرورة عدم الخلا ^(٢) .

(١) وأيضاً يمكن اختيار الشق الأول وهو أن مطلوب الأرض مثلا نفس المركز بمعنى أنها تطلب انطباق مركزها على مركز العالم لا التمكن في نفس المركز ، وأما اجزؤها فلا جزء بالفعل مالم ينفصل شيء منها بل الكل متصل واحد شخصي والجزء المنفصل بالفعل إنما هو بالقسر وبعد رفع القسر بتصل ولا موضوعية له بل يحكم على الاستقلال ثم إنه يرد على القول بأن الثقال تطلب المركز والخفاف تطلب المحيط ولو بالمعنى الذي اخترناه ووجهنا به القسر الدائم بالنسبة إلى الماء والهواء فالتعقيق أن يقال كما قال المصنف قدس سره أن المكان الطبيعي للماء - حول الأرض وللنار جوف المحيط فلا يلزم القسر الدائم . أن قيل : على هذا لو حفرنا الأرض إلى المركز مما يلي مقر الماء وجب أن لا يتحرك الماء إلى المركز إذ ليس مطلوبه هو كذا لو فرضنا عدم النار في طريق هواه لوجب أن لا يصعد إلى المحيط لما ذكر وليس كذلك . قلت : التحرك هذا أوداك لضرورة دفع الغلاء لانها مطلوبان لهما وأما مجاورة الهواء هنا فبالقسر والهرب كما يأتي في الاجرة المتعلقة - س ر ه .

(٢) أن قلت : الضرورة ترتفع بدخول هوا آخر . قلت : دفع الغلاء جبلي للجبيح إلا ترى دخول الهواء والدهن إلى موضع الفتيلة المشتعلة ودخول الدم واللحم إلى نضاض قارورة العجم دفناً للغلاء وكراهة عن العدم نظيرة وليس هذا على سبيل الروية حتى يسقط عنه

فإن قيل : هل الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي أو الطلب للطبيعي .
قلنا : يمكن القول بالجمع إذ لا معاندة بينهما ولا يجوز الهرب فقط و إلا
لوقعت الحركة إلى أي جهة اتفقت إذ لا أولوية حيثئذ ذلك باطل قطعاً .

فصل (١٢)

في ان مبادئ الحركات المختلفة يمكن ان يجتمع في جسم واحد ام لا
أما الجسم الإبداعي فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية إلا مبدأ المستديرة
الوضعية والكيفية التقسانية إذ يستحيل فيها الأينية و الكمية كالنمو و الذبول و
التخلخل و التكاثف و سائر الاستحالات كالفسخ و التبرد و النلون و التطعم و
التروح و غيرها لبرائته عن هذه الكيفيات كما ستعلم فلا يكون مبدء هذه الأمور
فيه و إلا لزم تعطيل في الطبيعة و هو محال ، و أما الأجسام الكائنة سيما المركبات
فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض و الحركات فيها فيجوز أن يوجد في واحد
منها مبدأ الحركات المختلفة لكنه لا يجوز أن يجتمع مبدأ حركة مستقيمة و مبدأ
حركة مستديرة في جسم واحد و إلا لكان إذا خرج عن مكانه و في طبعه مبدأهما
متحركاً على الاستقامة إلى المطلوب ومنصرفاً بالاستدارة عنه أيضاً بالطبع وهو محال ،
اللهم إلا أن يقال الميل المستدير إنما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه لم
يكن حينئذ غريباً ، ولا يمكن أيضاً إسناد الاستدارة إلى النفس إذ النفس عندنا لا
تنصرف إلا بتوسط الطبيعة ، و لأنه قد ثبت إن التحريك الخارجي بما لا يقبله الجسم
إلا و له بحسب طبعه ميل ذاتي له ^(١) .

بعض يفعل بعض آخر فتى صعدت نار من موضع الفتيلة تغطي الدهن اليه كبلا يقع الغلاء
وان سبقه نار أخرى بل هو اه آخر وكذا اذا جذب العجاء هواء الفادورة ارتقى الى فضائها
الدم واللحم وغيرها - س ر ه .

(١) لملك تقول : الميل الذاتي موجود وهو الميل المستقيم . لكننا نقول : المراد
انه قبل التدوير القسرى فيكون فيه التدوير الطبيعي - س ر ه .

لا يقال : أليس إن الطبيعة تقتضي الحركة إذا كان الجسم في غير حيزه و السكون إذا كان فيه فكذلك يجوز أن يقتضي الميل المستقيم في جسم إذا لم يكن في حيزه و المستدير إذا كان فيه .
لأننا نقول : اقتضاء الطبيعة هناك لشيء واحد وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة ، و بالجملة إفادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقف على الميل المستدير لأن أجزاء المكان متشابهة .

فصل (١٣)

في تحقيق مبدء الحركة القسرية

أصح المذاهب فيه أن يكون ذلك هو الطبيعة التي في المقسور بسبب تغيرها الحاصل لها بفعل القاسر و إعداده ، و أما الذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ من أن المبدء هو الميل المستفاد من المحرك الخارج ، ففيه إن نفس المدافعة لا يكفي في الحركة القسرية ، أما التي حصلت من القاسر فغير باقية ، و أما التي تحصل شيئاً فشيئاً من الطبيعة فيرجع إلى أن المبدء هي الطبيعة فالطبيعة في إعطاء الميول القسرية الغير الملائمة كالطبيعة في إعطاء الميول الطبيعية الملائمة ، وهذا كالمريض و الحرارة الغربية التي يفيدها طبيعة المريض لخروجها عن مجراها الأصلي حتى يعود إلى حال الصحة فيفيد ما كان ملائماً لها و كالشكل المضروب فيفيد الطبيعة الأرضية لخروجها بالقسر عما اقتضتها من الاستدارة إلا أنها لا تعود إليها لوجود اليبوسة الطبيعية التي شأنها حفظ الشكل مطلقاً^(١) فلا منافاة كما بين في موضعه ، ولهذا ذكر الشيخ لولامصادات الهواء المخروق حتى يضعف الميل و إلا لا يعود المرمرى إلا بعد مصاكة سطح الفلك .

(١) أي نوع التضريس بأن لا تضعمه والا لزم القسر الدائم فاشخاص التضريسات وإن كانت كما في الجبال لا تبقى بالزلازل بالتأثر من شدة البرد و يجرى إلى باب الابواب إذ لا ينقطع الغيث وهذا أحد وجوه قوله تعالى وهي تمر من السحاب - س ر ه .

أقول : و في كلامه إشكال و هو إن مصادمات الهواء المخروق كيف لا توهن الميل الطبيعي حتى يخليه أن يشتد أخيراً و توهن الميل القسري ، و يمكن أن يقال إن المصادمات مع الخروج عن الحيز الطبيعي تفعل هذا الفعل^(١) ، و الإزدیاد في الخروج شيئاً فشيئاً يوجب الإزدیاد في الوهن حتى ينفى القوة بالكلية و يحدث القوة الأصلية ، لكن لا يتم تحقيق هذا المقام^(٢) و كشفه إلا بالرجوع إلى بعض أصولنا المشرقية ، و هو إن الصورة المقسورة تتحول في جوهرها و ذاتها إلى صورة غير الصورة التي كانت : فالحديدة المذابة مثلاً فيها الصورة المستحقة النارية مجتمعة مع حديديتها^(٣) و الحجر المرمرى إلى فوق فيه الصورة الموجبة للخفة و اجتمعت مع حجريتها و إنه يجوز أن يجتمع في وجود واحد صوري كثير من المعاني الذاتية المنفرقة في الموجودات المتباعدة ، و بذلك الأصل يندفع ما قيل : القوة المحركة إلى فوق صورة النار فلو وجدت في الحجر لكنت عرضاً في الجوهر^(٤) و قد كانت جوهرأ ، و المذاهب الممكنة في علّة هذه الحركة أربعة لأن هذه العلّة إما أن تكون موجودة في المقسور

(١) و مع مجاهدة الطبيعة و التوجه الفطري الى الغاية و كون العارض الغريب يزول بخلاف الميل الطبيعي فانه ذاتي قوى لا يرفعه مصادمات الهواء - س ر ه .

(٢) لانه لو ادع في الحجر مجرد الميل الصاعد بدون تبدل في الصورة النوعية اشكل بعدم السخية بين الاثر و مبدئه بخلاف ما اذا قيل بتبدل الجوهر بنحو الاتصال و بالضرورة الخفيفة كما قال - س ر ه .

(٣) بأن يكون للحديد عرض عريض و للنار كذلك و ليس مقصوده التركيب منهما بل كالبرزخ بينهما فلوقلت ان هذه الصورة صورة نوعية حديدية صدقت ، ولو قلت انها صورة نوعية نارية صدقت أيضاً نظير المزاج في كونه حرارة و برودة و بيوسة و رطوبة و الصورة التي هي مبدئه ذلك المزاج باقية بنحو التوسط غير باقية بنحو الصرافة اذ للصور النوعية عرض عريض كل ذلك بناءً على الحركة الجوهرية فالتفاوت فيما نحن فيه ليس في الصفات خاصة كالهبول الواردة على المتحرك بل يتبدل الذات أيضاً - س ر ه .

(٤) لان المادة صارت غنية في التحقق و التنوع بالصورة العجربة فالصورة المغنفة حالة في المعمل المستغنى و كل حال في المستغنى عرض - س ر ه .

أم في الخارج عنه ، و على الأول إما أن تكون باقية إلى آخر الحركة أم لا فإن لم تكن باقية فهو القول بالتوليد أي كل حركة تولّد حركة أخرى ، وإن كانت باقية فهو الذي يقال إنّ القاسر أفاد الجسم قوة بها يتحرك^(١) ، و أما القسم الثاني من التقسيم الأول فالعلة لا محالة جسم فاما على سبيل الجذب أو على سبيل الدفع ، الثاني قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف إلى الخلف فيدفع المرمي بقوة ، والأول قول من يقول القاسر يدفع الهواء و المرمي جميعاً لكنّ الهواء ألطف فيدفع أسرع فيجذب معه الجسم الموضوع فيه ، والمذهبان الآخران باطلان لأنّ الجذب والدفع إن لم يكونا باقين إلى آخر الحركة احتيجت الحركة إلى علة غيرها . والكلام عائد فيها و إن بقيا فالكلام في احتياجهما إلى العلة ، و أما مذهب التوليد فهو أيضاً باطل إذ يلزم وجود المعلول عند عدم علته وتأثير العلة عند فقدانها ، و لما بطلت هذه المذاهب السخيفة بقي الواحد حقاً لكن يحتاج تحقيقه إلى النظر العميق . أما أقسام الحركات القسرية فقد تكون في الأين إما خارجاً عن الطبع بالكلية كالبحر المرمي إلى فوق أولاً بالكلية كبحر الحجر على وجه الأرض ، و أما الحمل فهو بالعرضية أشبه ، و أما الوضعي فالتدوير القسري مركب من جذب ودفع ، و قد يكون بسبب تعارض الحركتين كما في السكة المذابة فمعرض من تصعيد الجزء المستقل بالإغلا و هبوطه بعد علوه بطبعه مشدداً عند مقارنة المستقر لأنه إذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال إلى أسفل ونجى مستقره العارض له من التصعيد مثل ما عرض فحدثت حركة مستديرة لا على المستقر بل ما بين العلوّ والمستقر ، و أما الدرجة

(١) هذا متشابه يحتمل وجهين : أحدهما ان القاسر افاد ميلا غربياً قسرياً باقياً الى آخر الحركة كما نقل من الشيخ و اطلاق القوة على العرض ليس بعزيز كما مر في باب القوة والفعل . وثانيهما أن يكون العلة الباقية الى آخر الحركة هي الطبيعة وافادة القاسر ايهاها منها ما افادتها بوصف الحالة الغريبة او باعتبار ابداع القوة المخففة فالاقسام خمسة قوله بقي الواحد حقاً على نائي الوجهين ولم يتعرض للوجه الاول منهما اشارة الى ارجاعه الى مذهب التحقيق كما مر - س ده .

فربما حدثت عن سبعين خارجين وربما كانت عن ميل طبيعي مع دفع أو جذب كالكرة تدرجت عن فوق الجبل ، و أما الكمية ففي الزيادة مثل الأورام و كالتدخل في ماء القارورة إذا مصت مصاً شديداً وفي نقصان كالذبول الذي بالمرض لا الذي سببه الشيخوخة فإنه بالقياس إلى طبيعة الكل حركة طبيعية و بالقياس إلى طبيعة البدن الجزئي قسرية ، و أما الكيفية ففي الحسيات مثل الماء إذا تسخن و في الحال والمملكة كالأمراض و في سائر النفسانيات كازدياد الكفر والجهالات واشتداد البخل واكتساب سائر الرذائل على التدرج فإنها خارجة عن مقتضى طباع الفطرة الإنسانية ، و أما الأكوام فلما كانت عندنا بالحركة الجوهرية فهي قد تكون طبيعية وقد تكون قسرية فالطبيعية منها كحصول الجنين من النطفة والنبات من البند ، وأما القسرية فكما حدثت النار بالقدح وكأفعال أهل الأكسير من جعل النحاس ذهباً و اقطع فضة ، والفساد أيضاً قد يكون طبيعياً كموت الهرمي من الحيوان و جفاف الأشجار لمرور الأزمنة و قد يكون قسرياً كالقوتل أو السم أو غيره و كقطع الشجر .

فصل (١٤)

في ان كل جسم لابد و ان يكون فيه مبدء ميل مستقيم او مستدير

كل جسم بما هو جسم من شأنه أن يتحرك من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع ، و ذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون فيه مبدءاً لتلك الحركة فذاك و إن لم يكن فيه المبدء لقبوله للحركة من مبدءاً خارج يجب أن يكون أسهل لأن كل جسم يكون ميله إلى جانب أشد فتحيكه عن ذلك الجانب أصعب ضرورة إن الشيء مع العائق لا يكون كنهه لامع العائق ؛ فلو قدرنا جسماً لا يكون فيه مبدء ميل أصلاً لقبوله للميل الخارج لبدأن يكون في نهاية السهولة فيلزوماً ذكرناه أن يستحيل وجود جسم لا مبدء ميل في طباعه و إلا لوجب أن يتحرك من مكان إلى مكان دفعة واحدة ، و اللازم ضروري البطلان و هو وجود حركة لا زمان لها فالملزوم كذلك

وقد علم بيان الملازمة . فهذا القدر من البيان يكفي للمستبصر الناظر وإن لم يكف لمقاومة الباحث المناظر .

فزيدك إيضاحاً فنقول: إن كل قوة جسمانية فإنها تنصف بالزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي لا لذاتها بل لأجل ما تعلقت بها من عدد أو مقدار أو زمان ولا بد من تنافها بحسب العدة والمدة والشدة بأن يكون عدد آثارها وحركانها متناهياً^(١) وكذا زمانها في جانبي الإزدياد والانتقاص وذلك لأن زمان الحركة مقدار وكل مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي لأن ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما إما في جانب الإزدياد وهو الاختلاف في المدة أو العدة أو في جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة^(٢) ، وتوضيحه إن الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية لعدد : ففرض النهاية واللاتنهاية قد يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال ، والذي بحسب المقدار يكون إما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه أومع فرض الاتصال في العمل نفسه لامن حيث يعتبر وحدته وكثرته ، وبهذه الاعتبار يصير القوى أصنافاً ثلاثة :

الأول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرماء يقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة ، ولا محالة يكون التي زمانها أقل أشد قوة من التي

(١) قد ذكر أولاً العدد والمقدار والزمان واكتفى هنا بالعدد والزمان لان متعلق القوى وهو آثارها وأعمالها حركات والحركات ليس لها مقادير صاحبة قارة و انما مقدارها هو الزمان فلا منافاة - س ر ه .

(٢) فالاختلاف بحسب الشدة مسبب عن اختلاف بحسب المدة ولا غرو في عدالسبب نوعاً من الاختلاف والسبب نوعاً آخر مت مع ان المقابل هو الاختلاف بحسب المدة الذي هو بحسب الإزدياد ، ثم ان قوله ان الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار أو عدد الى قوله ولما كان امتناع اللاتناهي الخ متقول من شرح الاشارات في مسئلة تنافي التأثير للقوى الجسمانية ذكرها هنا مقدمة لاثبات مبدئ البيل والقعود بيان الاختلاف بين الاختلاف المدي والمدة والشدة - س ر ه .

زمانها أكثر ، ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المنتهية في الشدة لافي زمان .
والثاني قوى يفرض صدور عمل ما عنها على الاتصال في أزمنة مختلفة كرماء
يختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء ، ولا محالة يكون التي زمانها أكثر أقوى من
التي زمانها أقل ، ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المنتهية في زمان غير متناه .
و الثالث قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماء يختلف
عدد رميهم ، ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من التي يصدر عنها
عدد أقل ، ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المنتهية عدد غير متناه فلاخلاف
الأول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة ، ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب
الشدة^(١) وهو أن يقع الأثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهراً ضرورة
امتناع أن يقع الحركة إلا في زمان قابل للانقسام فلا شك "إن" التأثير القسري
يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى إنه كلما كان أكبر كان تحريك القاسر له
أضعف لكون ممانعته ومعاوقته أكثر وأقوى لأنه إنما يعاوق بحسب ما في طبيعته وهي
في الجسم الكبير أقوى وفي الجسم الصغير أضعف ، فإذا تقرر هذا فنقول : لا بد لكل
حركة من أمور ثلاثة متناسبة زمان ومسافة ومرتبة من السرعة والبطء ، وكل
حركتين اتفقتا في أمرين من هذه الأمور فلا بد من اتفاقهما في الأمر الثالث أيضاً وكل
حركتين متفقتين في واحد منها فلو اختلفتا في أحد الباقيين على نسبة فلا بد من
اختلافهما في الآخر منهما على تلك النسبة ، فإذا فرضنا جسماً عديم الميل وحركة
القاسر بقوة معينة في مسافة معينة فلا بد لحركته من زمان معين إذ المطلق لا وجود
له إلا في معين وإذا فرضنا جسماً آخر له ميل طبيعي "حر" كه القاسر بتلك القوة في
مثل تلك المسافة فلا بد وأن يكون زمان حركته من زمان حركة عديم الميل وإلا
لكانت الحركة مع العائق كهي لأمعه ، وإذا فرضنا جسماً ثالثاً "حر" كه القاسر بتلك

(١) أي في عمل من جنس الحركة فإن لم يكن من جنس الحركة والقوة غير
جسائية فله امتناع كما يقال القوة الالهية غير متناهية الشدة كما أن ذاته غير متناهية شدة
النورية ومعلوم أن فعله من عالم الابداع خارج عن عالم الحركة والزمان - س ر ه ،

القوة وله ميل طبيعي نسبة قوته إلى قوة ذي الميل الأول كنسبة زمان حركة عديم الميل إلى زمان حركة ذي الميل الأول و فرضنا زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل الأول فمع حفظ النسب يلزم أن يتساوي زمان عديم الميل و زمان ذي الميل الثاني فيلزم أن لا يكون للميل الثاني أثر و يكون وجوده كعدمه هذا محال بالضرورة .

قد أوردت في هذا المقام شبه .

شكوك وازاحات

منها عدم التسليم لا مكان ذي ميل يكون نسبة ميله إلى ميل

ذي الميل الأول كنسبة الزمانين أو المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف إلى مالا أضعف منه .

ومنها عدم تسليم كونه معاوقاً للميل القسرى وإن فرض وجوده على النسبة المذكورة مستنداً بجواز توقف المعاوقة على قدر من القوة بحيث لا ينعدمها إلى مادونها .

ومنها إن نسبة الزمانين مقدارية ونسبة المعاوقتين عديّة فلا يلزم الانطباق إذ ربما كانت الأولى صمّاء .

والجواب عن الكل بأن مراتب الشدة والضعف في القوى والكيفيات^(١) كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير لا تنقف في شي من الجانبين^(٢) عند حد لا يمكن

(١) أي القوى الجسمانية السارية والكيفيات الجسمانية الحالة في الاجسام حلولاً سرياناً فهي تقبل الازدياد والتقصير بين قبول الكم والتكتم وليست هي كالقوى المجردة وكيفيات المجردات فكما ان امتداد العاج لا يقف في التقصير الى حد كذلك ياتيه مثلاً فنجد ذلك فالنسبة محفوظة ، وكذا صميتها ، والصمم في المقادير أن يكون هـ المقادير ان أحدهما أزيد و الآخر انقص فإذا انقص من الازيد بقي تقص من الانقص الاول وهكذا الى غير النهاية و لما كان المقدار قابلاً للتقيص الى غير النهاية جاز فيه ذلك بخلاف العدد لانتهاه الى الواحد - س ر ه .

(٢) أي الضعف و التقصان و الشدة و الضعف اذ قد مر ان عدم النهاية الشدية في

القوة الجسمانية معال - س ر ه .

لها التجاوز بحسب الذات ، وكما إن الأجسام لا تنتهي في الانقسام إلى حد لا يحتمل القسمة ولا في الازدياد إلى ما لا يحتمل الزيادة عليه إلا لمانع خارج عن الجسمية فكذلك الميول والاعتمادات في تنقصها وازديادها ، فالميل وإن بلغ غاية الضعف فوجوده أثر في المعاوقة إذ الوجود مبدئ الأثر لا محالة غاية ما في الباب أن يكون معاوقته خفيفة غير محسوسة وإن حال ما يتعلق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرضه لذاته من قبول المساوات والمفاوتة والعادية والمعدورية والتشارك والصمم وغير ذلك والفرق بينهما بأن تلك الأحوال له بالذات ولما يتعلق به بالعرض .

و أقوى ما ذكره من الشبه هاهنا إن الحركة إما أن يمكن وجودها بدون المعاوقة في زمان أولا يمكن فإن أمكن فكان بعض من زمان الحركة في ذي المعارق القوي بإزاء أصل الحركة و الباقي بإزاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان حركة ذي المعارق الضعيف على زمان حركة عديم المعارق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين و إن لم يمكن بطل الاستدلال لا بتناؤه على فرض أموري يكون بعضها محالا فلعل منشأ الخلف ذلك المحال لاخلو الجسم عن المعارق .

أقول : يمكن في الجواب اختيار الشق الأخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لأن حاصل البرهان إن وقوع الحركة من عديم المعارق في زمان محال^(١) إذ لو أمكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الأمور الممكنة التي هي حركتا الجسمين الأخيرين على النهج المذكور أمر محال هو تساوي زمانتي حركة ذي المعارق وحركة عديم المعارق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكن كل حركة فهي لا محالة في زمان فوقعها لافي زمان أيضاً محال ومن هذا يلزم إن حركة عديم المعارق مطلقا محال وهو المطلوب .

(١) ملخصه انه لو كان الجسم عديم الميل الطبيعي كان عديم الحركة ، والثاني باطل فالمقدم مثله ، اما بطلان الثاني بالشاهدة وأما بيان الملازمة فلانه لو كان عديم الميل واجدا للحركة فوقع حركته اما في زمان و اما لافي زمان والاول محال للتساوي المذكور ، والثاني أيضاً محال لان الزمان من الامور الستة التي لا تتحقق الحركة بدونها فحركة عديم الميل مطلقا محال فخلو الجسم عن الميل الطبيعي محال - س ر ه .

ويمكن أيضاً اختيار الشق الأول فإن الاعتراف بكون الحركة غير مقنضية لزمان على تقدير وقوع محال لا ينافي الجزم بكونها مقنضية له في الواقع ^(١) فالجزم حاصل بذلك وحينئذ ينظم أن يستدل هكذا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لامحالة وإلا يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزماً ^(٢) تساوي عديم المعاوق وذو المعاوق ، وإنه محال فلم يكن في زمان وهو أيضاً محال فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقاً محال ، وذلك الإعراض مما أورده جماعة من المتأخرين منهم الشيخ أبو البركات وتبعه الإمام الرازي بوجه آخر وهو إن الحركة بنفسها تستدعي زماناً وبسبب المعاوق زماناً آخر فتستجمعهما واجدة المعاوق و يختص بأحدهما فاقدتها فإذن زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الأحوال وإنما يختلف زمان المعاوق بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه فلا يلزم على ذلك الخلف المذكور . وتقرير الجواب بحيث يندفع أكثر إيرادات المتأخرين عنه هو إن قول المعترض إن الحركة بنفسها تستدعي زماناً إن عني به إنها لامع حد من السرعة والبطء تستدعي زماناً فهو ظاهر البطلان لأن الحركة لا تنفك عنهما ، وما لا تنفك عن شيء لا يتصور اقتضاؤها أمراً بدون ذلك الشيء وإن لم يكن ذلك الشيء دخيلاً في الاقتضاء ، وإن عني به إنها مع قطع النظر عن حد من السرعة والبطء تقتضي قدراً من الزمان فهو أيضاً فاسد

(١) وإفادته على سبيل الشرطية وصدقها غير مستلزم لتعقق المقدم وقد أشار إليها

بقوله لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان - س ر ه .

(٢) إن قلت: لا نسلم لزوم التساوي للشيء الذي يبدؤه المعترض . قلت : قد مر أن استدعاء

نفس الحركة للزمان بمجرد التقدير مثل أن يقال لو تحرك المجرى لكانت حركته في زمان ولا يلزم منه أن يكون في الحركة النفس الامرية قدر من الزمان بازاء نفس الحركة وقدر منه بازاء السرعة او البطء او المعاوق التي هي معدودها لان الحركة والسرعة مثلا موجودتان بوجوه واحدة كما في كل جنس وفصل قد مر أن المتفقين في واحد من الامور الثلاثة السابقة لو اختلفا في أحد الباقيين بنسبة لاختلفا في الآخر بتلك النسبة - س ر ه .

لأن نسبة الحركة إلى حدود السرعة و البطؤ كنسبة الجنس إلى الأنواع التي لا يمكن وجوده بدون شيء منها .

واعلم أن المحقق الطوسي في شرحه الاشارات مهّد للجواب عنه مقدمة هي إن الحركة إن كانت نفسانية فالتنفس أن تحدّد حالها من السرعة و البطؤ المتخيلين للنفس بحسب الملازمة و يذيع عنها الميل بحسبها ، ومن الميل يتحصّل الحركة السريعة و البطيئة ، وأمّا غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة أوقسر فيحتاج إلى ما تحدّد حالها تلك إذ لا شعور ثمّ بالملازمة و غيرها فهي بحسب ذاتها تكاد أن تحصل في غير زمان لو أمكن وإذا لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى ما يحدّد ميلاً يقتضيها و حالاً يتحدّد بها ولا يتصور ذلك إلا عند تعاقب بين المحرك و غيره فيما يصدّر عنهما ، وذلك لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت ، والقاسر إذا فرض على أنه ما يمكن أن يكون لا يقع بسببه تفاوت ، و الميل في ذاته مختلف ^(١) فالتفاوت الذي يسببه يتعين الميل وما يتبعه من السرعة و البطؤ يكون بشيء آخر يسمّى بالمعاوق إمّا خارج عن المتحرك كاختلاف قوام ما فيه الحركة كالهواء ، الماء ، الرقة و الغلظ أو غير خارج فهو لا يمكن في الحركة الطبيعية لأن ذات الشيء لا يمكن أن يقتضي شيئاً و يقتضي ما يعوقه عن ذلك الاقضاء بل هو الذي يعاوق القسرية و هو الطبيعة أو النفس الثّان هما مبدأ الميل الطباعي فإن يلزم من ارتفاع هذين المعاقين أعني الخارجي و الداخلي ارتفاع السرعة و البطؤ و يلزم منه انتفاء الحركة ، ولأجل ذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع ثبوت الخلا ، و تارة على وجوب معاوق داخلي فأثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن يتحرك قسراً ، و بعد تمهيد المقدمة أجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين .

(١) أي الميل الطبيعي الذي في القابل وبه يعاوق الميل الذي أودعه القاسر فيه ولا تفاوت فيه كما ان الطبيعة والقاسر لا تفاوت فيهما ، والعامل أن لاختلاف في الطبيعة الحركة و ميلها وفي القاسر وميله والبول الثلاثة والحركات الثلاث المفروضة في الدليل مختلفة فكيف يستند المختلف الى الواحد وكيف يعدد الواحد هذه المختلفات - س ر ه .

أحدهما إنه لا يمكن أن يقال : إن الحركة بنفسها يستدعي شيئاً من الزمان و بسبب السرعة و البطؤ شيئاً آخر لأننا بيننا إن الحركة يمتنع أن توجد إلا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة ^(١) ، و ما لا وجود له لا يستدعي شيئاً أصلاً .
وثانيهما إن الحركة بنفسها لا تستدعي زماناً لأنها لو وجدت لا مع حد من السرعة و البطؤ كانت بحيث إذا فرض وقوع أخرى في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا محالة أسرع أو أبطأ من المفروضة و كانت مع حد من السرعة و البطؤ حين فرضنا ها لا مع حد منهما هذا خلف .

واعترض بعض اللاحقين عليه بأنه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعية و القسرية و أكثر مقدمانه في محل المنع ، و ادعى إن الحركة بدون إحدى المعاقبتين لا وجود لها ، ولم يقنعه إنه مبني الدليل و إبطاله ينهدم بنيانه ، و أمّا المنوع فهي إن قوله و كذا القاسر لا تفاوت فيه إن أراد إن القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم أن لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة و بطؤاً في تلك الصور الثلاث فذلك هو المطلوب المعترض فإنه يدعى إن الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاقق تقتضي قدراً من الزمان حدّاً من السرعة و البطؤ وهو محفوظ في الصور الثلاث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاقق و يتفاوت بحسب تفاوته ، و إن أراد إن القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية أيضاً فلو كان هو المحدد لزم أن لا يكون في الحركات القسرية تفاوت إسراراً و إبطاءً فذلك ظاهر البطلان ، و كذا الكلام في قوله و كذا القابل للحركة أعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لأن المفروض اتحاد ، ثم قوله فلا بد من أمر آخر يعاقق المحرك في تأثيره أيضاً ممنوع ؛ فإن ذلك الأمر الآخر لا يلزم

(١) لا يغني أنه على هذا لا حاجة إلى فرض الحركات الثلاث في الدليل بل يستدل بوجه أخصر ليكون تطرق النوع إليه أقل و يكون أخف مؤنة وهو أنه لو انتفى المعاقق الداخلي في الحركة القسرية و هو مبدء البيل الطبيعي لا تنفي السرعة و البطؤ و لو انتفتا انتفت الحركة فلزم من وضعها رفعها - س ر ه .

أن يكون معاقفاً بل نقول ذلك الأمر الآخر هو الميل .

قال في شرح الإشارات : إن الحركة لاتنفك عن حدّها من السرعة والبطؤ و هو كيفية قابلة للشدة والضعف وإنما يختلفان بالإضافة فما هو سرعة بالقياس إلى شيء ، هو بعينه بطؤ بالقياس إلى آخر ، ولما كانت الحركة ممنوعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئاً لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف إليها واحدة ، وكان صدور حركة معينة منها ممنوعاً لعدم الأولوية فاقتضت أولاًمراً يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم أعني الكبر والصغر أو الكيف أعني الكثافة والتخلخل والوضع أعني اندماج الأجزاء وانتفاشها أو غير ذلك وهو الميل ، وهذا الكلام صريح في أن ما يحدّد حال الحركة من السرعة والبطؤ هو الميل ، وإن سلمنا إن ذلك الأمر الآخر يجب أن يكون معاقفاً للمحرك في تأثيره فلا نسلم إن ذلك الأمر هو المعاقف الداخلي أو قوام ما في المسافة من الأجسام لم لا يجوز أن يكون أمراً آخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلاً فإنه لو أخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم أرسلناه فإنه يتحرك بالطبع إلى أسفل ويعاوقه في الحركة قوة المقناطيس ، ولو سلم فلا نسلم إن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية ، قوله : لأن ذات الشيء لا تقتضي شيئاً وتقتضي عن ما يعاوقه عنه . قلنا : غير لازم وإنما يلزم لولم يتعدد غير الخارج كالطبيعة والنفس فأحدهما يقتضي الحركة والآخر يعوقه عنها كالطير إذا سقط عن مكانه ينقله وهو يطير إليه فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلا ، سلمنا ذلك لكن أحد المعاققين كاف في التحديد فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاقف الخارجي أعني الخلا ، لأن المعاقف الداخلي كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذا القابل الخ . وقد مرّ أنّ كذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاقف الداخلي أعني مبدأ الميل الطبيعي لأن المعاقف الخارجي أعني القوام المذكور كاف في تحديد حال الحركة فظاهر إن الاستدلال على هذا المطلوب

لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله و لذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين إلى آخره .

أقول : جميع اعتراضاته مدفوعة أما أنه ادعى إن الحركة بدون المعاق لا وجود لها ولم يتنبه إنه مبنى الدليل فقد مر دفعه ، و أما أنه خص الدليل بأحدى الحركتين الطبيعية والقسرية فلا ضير فيه لأنه قد بين إن محدّد النفسانية ^(١) هي النفس بحسب ما تتخيله بقوتها الخيالية من حد للإسراع والإبطاء ، و أماما أورده المعترض على قوله و كذا القاسر لاتفاوت فيه فكان منشأ سوء الفهم لمرامه والغفلة عن سوق كلامه ^(٢) فإن الفرض إن الحركة لما كانت أمراً ذا مراتب في السرعة و البطؤ لابد و أن يكون سببها القريب أمراً ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه يقتضي حداً معيناً منها ، و القاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة فهو من قبيل قوله لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت فإن المشهور عندهم من مذهب الحكماء إن الجوهر لا يكون فيه الأشد و الأضعف ، و أمامعدنا فالطبيعة ذات تجدد و تفاوت في ذاتها و جميع الاختلافات راجعة إليها بالآخرة كما يطول شرحه . ولنا مسلك آخر في أكثر هذه المطالب كما يظهر لمعات منه لمن وفق

(١) و أيضاً النفس في تغلبها و ارادتها و ان فرضت على اتم ما يمكن ان يكون ان لا يحصل منها التحريك في الحركات الثلاث المفروضة على نهج التساوي ولا اقل من تطرق المنع . ان قلت : هذا الكلام يتطرق في القاسر المفروض على اتم ما يمكن ان يكون اذ يقتحم هنا أيضاً التغيب و الارادة . قلت : المراد بالقاسر المذكور ليس الفاعل بالقصد و الروية بل القسر اما ينتهي الى الارادة و اما الى الطبيعة و الثاني هو المراه و معلوم ان الطبيعة فعلها على وتيرة واحدة - سره -

(٢) فان سوق الكلام لبيان المقدمة الكلية مع قطع النظر عن استعمالها في هذا الدليل او غيره و لا شك في تماميتها و مانها مكابر و لا يخفى ان قول البورد فذلك هو مطلوب المعترض من باب الاستباق والوقاحة فانه اذا لم يكن الطبيعة والقاسر هو المفروض طبيعة كما اشرنا في العاشية السابقة متفاوتتين والحركات الثلاث متفاوتة والتعديد لا يمكن الا بالمعاودة ثبت مبدء الميل و امتناع الغلاء و هو مطلوب المعترض - سره -

له ، و كذا المراد من قوله وكذا القابل لا تفاوت فيه لا الذي فهمه المعترض ، وأما إيراده بقوله بل نقول ذلك الأمر هو الميل إلى قوله و لكن سلمنا فدفعه بأن وجود حد من الميل ^(١) و انضمامه إلى الطبيعة أو القاسر لا يكفي في تحديد مرتبة معينة من الحركة إذ يتصور مع قوة واحدة ميالة درجات متفاوتة للحركة في السرعة و البطؤ لا يقف عند حد فإن الحجر الواحد ذا قوة واحدة يمكن اختلاف حركته باختلاف قوام المسافة رقة و غلظة ؛ فكلما كانت مسافة حركته أغلظ كانت حركته أبطأ ؛ و كلما كانت أرق كانت أسرع حتى إذا فرضت مسافة لا قوام لها كالخلاا كان اللازم لما نفرض فيها من الحركة أن لازمان لها لكنه محال فوجب أن يكون للمسافة قوام فبطل الخلاا ، وأما قوله لم لا يجوز أن يكون أمراً آخر غير أحد المعاقين محدداً كالقوة المغناطيسية فمندفع بأننا نفرض جسماً منحرفاً لا يوجد معه شيء مما ذكره من الأمور الخارجة إلا ما يكون من لوازم الحركة ، و أما قوله فلا نسلم إن غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية إلى قوله سلمنا ذلك فمندفع بأن هذه الدعوى برهانية ، و الذي ذكر في بيانه من أن الشيء لا يقتضي شيئاً و يقتضي ما يعاوقه لا يقبل المنع . و أما النقض الإجمالي بحال الطير و سقوطه عن مكانه بطبعه و طيرانه إليه بنفسه فظاهر الدفع بأن النفس أيضاً من الأمور الخارجة عن هذه الطبائع العنصرية فحالها إلى طبيعة البدن كحال القوة المغناطيسية و قد مر إن الطبيعة يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوائد . و أما قوله سلمنا ذلك لكن أحد المعاقين كاف فعلم دفعه بما مر ^(٢) . و أما قوله وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية

(١) قد يقال ما المحدد لنفس الميل ، و الطبيعة لا تفاوت فيها فالليل لا يمكن ان يكون محدداً لحال الحركة . أقول : حق الدفع ما ذكره المصنف « س » لا ما ذكره هذا القائل فإن الميل كيف محسوس يقبل الشدة والضعف عندهم و لذا كان الدليل برزخاً و واسطة بين الطبيعة والحركة عندهم و به يرتبط التجدد الذي هو الحركة بالثابت الذي هو الطبيعة فهو حقيقة مقولة بالتشكيك و اسباب حدوثه الامور الغارجية - س -

(٢) أى فى امر الميل فان هذا نظير ذاك اذ يتصور مع معاوق واحد داخلى او خارجى ❊

إلى آخره فمندفع بأن القاصر يؤدي قسره لغيره في الحركة إلى الطبيعة^(١) فإن القاصر لا حالة قوة جسمانية ذات وضع لاتفعل إلا بجذب أو دفع مكانيين أو بأداة قوة مسخنة أو مبردة أو غيرهما بالأعداد ، ولا ينفعل الجسم المتحرك عن شيء منها إلا بعد أن يكون ذات طبيعة فإن المادة لاتصير قابلاً لهذه الأمور في ذاتها هالم يكن لها تجوهر معين و تحصل بأحدى النوعيات كما سيحیی في مباحث الصور النوعية .

تقمة . واعلم أنك^(٢) قد سمعت مناسراً إن المباشرة القريب لكل حركة^(٣)

بدرجات متفاوتة للحركة بالسرعة والبطء وكيف يتحدد الحركات الثلاث المفروضة في إثبات مبده البيل مع اتعاد القوام فيها و جملة معددا دون المعاق الداخلي و قس عليه منع امتناع الغلاء و جعل الداخلي معددا دون الغارج - س ر ه .

(١) أقول على هذا يمكن الاستدلال بوجه اخصر وهو انه ان كان في العالم قسر ما متحققاً فببده البيل وهو الطبيعة متحقق لكن التقدم حق فكذا التالي ، وبيان الملازمة ما ذكره «س» من ان الفاعل في القسر قوة جسمانية وهي الطبيعة والقابل جسم ذو طبيعة اذ المستند في جميع المواضع و ان كان هو المادة الا ان ما به الاستعداد هو الصورة النوعية المخصوصة فالمستند في اطوار الخلقة الانسانية هو العناصر الا ان الصورة النوعية ما به الاستعداد للمضفة وهي للجين و ليست الصور مستعدة للتعاند بينها فصوره الى صورة لا تنقلب وهو «س» اشار الى هذا المعنى لكن ذكره هنا جواب بتغيير الدليل لايوافق آداب المناظرة بل دفع هذا المنع بانه مع فرض الحركات الثلاث متفاوتة قطعاً بالسرعة والبطء في قوام واحد في المسافات الثلاث لم يكن المحدد الا المعاق الداخلي وهو مبده البيل ولم يكف الغارجي ، ويمكن ان يقال ان الجواب بتغيير الدليل غير مرضي ان كان لضعف الدليل واما ان كان للاشارة الى دليل آخر فلا - س ر ه -

(٢) معذرة لما عسى ان يتوهم و يستبعد الاذعان بالمطلبين المبين اعني إثبات القوى والطابع و امتناع الغلاء بهذا الدليل الكثير النوع فذكر ان السالك الى اثبات كثيرة منها ما ذكره هنا ومنها ما ذكره في اول المبحث و انه يكفى للمستبصر الناظر و منها ما ذكرته هاهنا مستنبطاً من كلامه من انه ان كان في العالم قسراً الخ و منها ما هو الاخضر من الاخضر من انه ان كان في العالم قسر تعاق طبع لكن التقدم حق فكذا التالي ، بيان الملازمة ان القسر خلاف الطبع فلا قسر حيث لا طبع ومنها ما مر انه لو اتفنى لزوم من وضع الحركة رفها - س ر ه -

(٣) يعنى لو لم يوجد الطبيعة لم يتحقق الحركة اذ المجرد اجل من أن يستند الحركة

الى س ر ه -

سواء كانت نفسانية أو قسرية أو طبيعية هي الطبيعة لاهالة ، فلا يحتاج هذا المطلب أي إثبات المعاق الداخلي في الحركات القسرية إلى زيادة خوض .
وأيضاً إن الحكماء اثبتوا بالبرهان لكل جسم جوهر أصورياً هو محصل جسميته ومكمل مادته ^(١) ومبدأ آثاره و مطابق مفهوم فصله لكنهم أرادوا هاهنا أن يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه مبدأ للحركات والميول تقويماً أو تحديداً إذ بذلك يسمى طبيعة كما يسمى صورة باعتبار آخر وقوة باعتبار وكمالا باعتبار .

فصل (١٥)

في أن القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك

قد مر إن القوى لا تنصف بالتناهي وعدمه إلا بحسب تعلقها بالمقادير والأعداد التي هي فيها أوعاها أما الأول فلو كانت الأجسام غير متناهية المقدار والعدد كانت القوى التي فيها كذلك بسببها على المعنى الذي به ينقسم الحال ^(٢) بانقسام محله ، وأما الثاني فهو إن القوة على إزاء القوة فلو كان غير متناه كانت القوة غير متناهية وقد عرفت إن ذلك إنما يعقل في أحد أمور ثلاثة الشدة والمدة وعرفت الفرق بين هذه المعاني الثلاثة فنقول إما أنه يمنع وجود قوة جسمانية غير متناهية في الشدة

(١) إنما كانت الصورة النوعية المسماة في البساط طبيعة محصلة لجسميته لان الجسم وان كان نوعاً متحقفاً في الترتيب الطولي في الخارج إلا انه لا يكون نوعاً متكاملاً في السلسلة العرضية إلا بوحدة من الصور النوعية و إنما كانت مكمل للمادة لان المادة وان استفتت في التحصل بالصور الجسمية إلا انها احتاجت في التنوع الى الصورة النوعية فتكملت المادة المجسمة بها وهي مبدأ الآثار المختلفة لاشتراك الصورة الجسمية وهي الفصل الحقيقي الذي هو مبدأ الفصل المنطقي وهي مبدأ الحركات والميول بحيث عرفت الطبيعة بذلك حيث قبل هي البدء الاول للحركة والسكون الذاتيين - س ر ه .

(٢) متعلق بقوله فيها أي كانت القوى حالة فيها من حيث ذاتها المنقسمة وامتدادها وتقديرها فيكون حلول القوى فيها حلولاً سريانياً لا طرانياً - س ر ه .

فلأن تلك الحركة إما أن يقع في زمان أولا في زمان و الأول محال و إلا لا يمكن أن يوجد حركة في زمان أقل منه لأن كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة . والثاني أيضاً محال لأن الحركة عبادة عن قطع المسافة وكل مسافة منقسمة فقطع بعضها قبل قطع كلها و لأجل هذا يظهر إن مباشر التحريك لا يمكن قوة مجردة أيضاً إذا كانت غير متناهية في الشدة ^(١) و أما إنه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة فلأنها ^(٢) إما أن تكون طبيعية أو قسرية فإن

(١) فبطل قول من بسند هذه الحركات الى الله تعالى بلا توسيط القوى و الطبايع

مع قطع النظر عن عدم الربط المتغير بالثابت - س ر ه .

(٢) تلخيص الدليل على وجه ايين و اوضح ان القوة ان كانت قسرية فاذا حركت من مبدء مفروض تحريكاً غير متناه جسماً كبيراً ثم جسماً صغيراً و معلوم ان الصغير اطوع لفلة الماوقة وقع الزيادة و التقصان في الجانب الذى فرضنا الانتهائية فيه و كان تحريك الفاسر للكبير منقطعاً قبل الصغير و الا لتساوى تحريك قليل الماوق و كثيره و ان كانت طبيعية و معلوم ان القوة فى الكبير اكثر من التى فى الصغير و كذا التى فى كل الجسم من التى فى بعضه لو انفرد لكون حلولها سرياناً و كونها متجزئة بتجزى الجسم و ان الجسم الكبير و الصغير متساويان فى قبول التحريك الطبيعى من ذلك المبدء الداخلى اذ لا يمنع من جانب الجسم بما هو جسم كما لا تأييد و ان التفاوت فى التحريك هذا من قبل الفاعل كما كان فى القسرية من قبل القابل فاذا حركت تحريكاً غير متناه من مبدء مفروض جسماً كبيراً هو محلها و صغيراً هو بعض الكبير كان تحريك الصغير منقطعاً قبل الكبير و الا لتساوى الجزء والكل وكانت نسبة القوتين نسبة المقدارين و هى نسبة المتناهى الى المتناهى و قد فرض التحريك غير متناه هذا خلف ، و اما شرح كلام المصنف قدس سره فقوله وجب ان يكون قبول الجسم الاعظم المقدمه للدليل المأخوذ من الحركة الطبيعية مفادها ان قبود الجسم للانتر لا يتفاوت بحسب الكبر والصغر و اما فى القسرية فتفاوته بحسبهما يرجع الى تفاوت القوتين العاوقتين لا الى تفاوت بحسب نفسها و فائدة هذه المقدمة انه اذا ازم التفاوت بين اثرى القوتين اللتين فى الكبير و الصغير و دفع التساوى لا يقول احدان اعظمية قوة الكبير يقاومها كبر محلها و اصغرية قوة الصغير يقاومها صغر محلها فيكون نسبة المتحركتين و المعركين واحدة فلا يلزم الانتهاء فى الجانب الاخر ، وقوله لكن عدم اختلاف العظيم والصغير الى قوله وان كانت

كانت طبيعية وجب أن يكون قبول الجسم الأعظم للتحريك عنها كقبول الأصغر إذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسمية لاشتراكها للكل ولا بأمر طبيعي لأنه لو كان المانع عن الحركة طبيعياً لم يكن الحركة طبيعية هذا خلف ، ولا بأمر قدرى لأن المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم والصغير في قبول الحركة عن القوة المحركة محال فالجسمان لو اختلفا حينئذ لم يكن ذلك الاختلاف لأجل جوهر القوة بل لأجل مقدارها فتكون في الأكبر أكبر ممّا في الأصغر الذي هو جزء ، فهي في الأكبر موجودة وزيادة مقدّرة و إن كانت قسرية فإنها تختلف تحريكها العظيم والصغير لا اختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فإن المعاق في العظيم أعظم منه في الصغير فإذا تقررت هذه القاعدة فنقول : يستحيل وجود قوة جسمانية طبيعية تحرك جسمها تحريكاً غير متناه لأن كل قوة جسمانية فالتي منها في كل الجسم أعظم من التي في جزء الجسم فإذا فرضناها حرّكتنا جسميهما من مبد، مفروض حرّكتين بغير نهاية لزم أن يكون فعل الجزء ، مثل فعل الكل وهو ممنوع وإن حرّك الأصغر تحريكاً متناهياً كانت الزيادة على حرّكه على نسبة متناهية هي نسبة مقدار الجزء ، إلى مقدار الكل ^(١) فكان كل القوة متناهية وهو المطلوب . وهكذا الكلام في تحريك القوة القسرية ^(٢) و اعترضوا عليه من وجوه الأول إن هذا مبني على أن كل حال منقسم باقسام محله ، وهو منقوض بالوحدة والوجود والنقطة والإضافات .

أقول: أما الوحدة والوجود فعلمت من طريقتنا إنهما شيء واحد وهما في كل شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات ^(٣) وهما من العوارض التحليلية

قسرية مقدمة أخرى مفادها أنه وإن لم يكن اختلاف بحسب القابل في القبول لكن الاختلاف يتحقق بين الجسمين المتحركين باعتبار الفاعل أعني القوتين الطبيعيين لا باعتبار جوهرهما بل باعتبار مقدار معلوماً لكون حلولهما سرّياً فبأكبر القوة بأكبر معلوماً وتضعف بصغره - س ر ه .

(١) و نسبة المقدارين نسبة المتناهي إلى المتناهي فكذا نسبة العركتين - س ر ه .

(٢) إلا أن هنا تحريك العظيم يتناهي أولاً بعكس الطبيعة - س ر ه .

(٣) فلا حلول فيخرج من هذا جواب آخر - س ر ه .

للماهية في ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم ووحدته عين اتصاله كما سبق، وأما النقطة والإضافة فليست كل واحدة منهما حالة في ذات المنقسم بما هو منقسم بل مع انضمام حيثية أخرى كالتناهي للنقطة ومثل ذلك في الإضافة، ولو فرضت إضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت أيضاً منقسمة بإقسامه كالمساواة مثلاً والمحاذاة ونحوهما.

الثاني إن كون الجزء للقوة مؤثراً في شيء من أثر الكل ^(١) منقوض بأن عشرة من المحركين إذا أقبلوا جسماً وتقلوه مسافة مائي زمان فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يتقدر على نقله عشر تلك المسافة أو تلك المسافة في عشرة أضعاف الزمان بل قد لا يحركه أصلاً فيجوز أن لا يكون لقوة الجزء نسبة في التأثير وإن فرض إن لها نسبة في الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحجر.

أقول: في جوابه إنه لا معنى لكون جزء القوة موجودة ولا تأثير لها اللهم إلا لمانع خارجي لأن كون القوة مؤثرة هومن لوازمها الذاتية وكلامنا في جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل غير حاله عند الاتصال فإن لم يتغير كان كل واحد من الأجزاء فعله ولوعند الانفراد جزءاً لفعل الكل إذ لو لم يكن كذلك فهي عند الاجتماع إما أن لا يتغير حالها عما كانت فتوجب أن لا يكون ذلك المجموع قوة على الفعل وإن تغيرت حالها عما كانت فلا بد هناك من أمر آخر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون هي أجزاء لصورة القوة بل أجزاء لمادة القوة، والقوة هي الأمر الحاصل عند الاجتماع، وأما مثال العشرة المشتغلين بحمل ثقل ^(٢) فالتوزيع يقتضي أن يحمل كل واحد منهم جزءاً من الثقل عند الاجتماع، وأما عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفة التي له عند الجزئية، ولا المادة القابلة على صفتها، ومع ذلك فلولواحد تأثير في ذلك

(١) لا يغني عدم وروده على ما قررناه من الدليل إذ لا جزء ولا كل حيثنفوتأثير

الصغير معلوم كالكبير - س ده،

(٢) قدس في مسألة صدور البسيط من المركب ما يتعلق بهذا الموضع - س ده.

القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم إليه أثر القوة الثانية و الرابعة إلى أن يضم آثارها بعضها مع بعض فإذا انضم أثر العاشرة إلى الآثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذلك الثقيل كما وقع أولاً بجملة العشرة بلا تفاوت لكن في التفرقة حصول أسباب لزوال الأثر وغلبة أضرار لوجود الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة في عدم تأثيرها على نسبة تأثير العظيمة فإنها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها ولولا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها ، ولا يمكن القدح في البرهان الكلي بمثل هذه الأمور الجزئية التي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات أحوال الفاعل و القابل فيها .

الثالث إن الحكماء اتفقوا على أن^{*} ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة و النقصان ، و على هذا عوّلوا حل شبهة من أثبت للزمان بداية زمانية^(١) فكيف حكموا ههنا للأمر التي يقوى عليها تلك القوى بالزيادة و النقصان وهي غير موجودة و سبيلها سبيل الأعداد التي لم توجد .

أقول : في الجواب إن^{*} المقوى عليها و إن لم يوجد بالفعل و على التفصيل لكنها موجودة بالقوة و على الاجمال^(٢) فإن^{*} نسبة وجود الأشياء إلى مبدأها الفاعلي نسبة قوية أكيدة ليست كنسبتها إلى قابلها و إلى ذات ماهياتها و هذه النسبة أشد

(١) شبهتهم اجراء التطبيق في الحوادث الماضية بفرض سلسلتين باسقاط عشر دورات مثلاً و حل الحكم انه لا وجود للمتاقبات في سلسلة الزمان حتى يحكم عليها بالزيادة و النقصان و يطبق و الموجبة تستدعي وجود الموضوع فهكذا يقال هنا في القوى عليه للقوى الجسمانية فان الغير المتناهي المسمى و العدى سبيلهما سبيل الزمان التماثلي و العدد اللايفي - س ر ه .

(٢) المراد بالقوة : الشدة ، و بالاجمال : البساطة و الانطواء لا الاستعداد و للمعاني الاجمالي و ذلك بناءً على المقدمة البديهية التي هي ان معطى الشيء ليس فاقد له بل واجداً اياه فكان المقوى عليها لها وجودان احدهما نحو الا على الذي هو اندماجها في القوة و ثانيهما وجودها الفرقي و التماثلي ، و الصحيح لوجود موضوع السوجة هو الاول و مراده بالاستحقاق ايضاً ليس المعنى المصدري و الاضافي بل المعنى الذي ذكرناه في القوة و الاجمال - س ر ه .

و أكد فأن جزء القوة يستحق من ذاته أن يكون له قوة على أمر وكل القوة كذا
فالحكم بأن ما يستحقه الجزء أنقص مما يستحقه الكل ليس حكماً في الحقيقة على
معدوم فالاستحقاقان موجودان لهما وإن لم يوجد مستحقا هما فكون القوة قوة
على فعل أمر حاصل لها بالفعل سواء وجد المقوى عليه أو لم يوجد بل وجوده في
القوة ضرب من الوجود و وجوده بعد القوة ضرب آخر من الوجود وكلاهما يصح
الحكم عليه كما يحكم على الكائن بأنه يكتب كذا ، ونحن إنما فرضنا كون القوة
غير متناهية أو متناهية لآحال حصول المستحق و المقوى عليه بل حال حصول القوة
واستحقاقها ، وحكمنا بأن استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل ، ومن هاهنا
يلزم أن يكون استحقاق الكل متناهياً فإذا وجب تناهي استحقاق الكل لزم من
وجوب تناهيه وجوب تناهي المقوى عليه سواء كان موجوداً بالفعل أو بالقوة .

الرابع إن الأرض لوبقية دائمة في حيزها ولم يمرض لها عارض لكن يوجد
عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم .

أقول : الحق في جوابه أن يقال : إنه يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في
مقامه وفعله وحاله أبداً ، فهذا أيضاً مما يجزم العقل لأجله في الحكم بعدم بقاء شيء
من الأجسام دائماً^(١) سواء كان بحسب استقلال نفسه أو بإضافة المبادي إمداداً عليه لما
مر من أن كل ما يلحق الشيء لا يلحقه إلا بواسطة وجود ذاته فإذا امتنع كون قوة
ذات تأثير غير متناه ابتداءً امتنع كونها كذلك توسطاً ، والذي أجاب به الشيخ في
المباحثات عن ذلك من أن السكون عدم وليس فعلاً وليس^(٢) مما لا ينقسم بالزمان

(١) أي جوهر أو ذاتاً فضلاً عن تجدد صفاتها فكل قوة قوى متعاقبة و هي متناهية
و كذا آثارها إذ لكل واحد انزواحد لكن التعاقب على وجه الاتصال كما في الحركات
العرضية بل على وجه الشخصية مادام الاتصال محفوظاً ببلالة و الشخصية المستفادتين من
وجودها و وجهها إلى الله تعالى هذا من جانب الفاعل و نفس مقبول ببلالة وحدة الهيولى
و القابل للصحة لأن يقال هذا ذاك - س ر ه

(٢) أي السكون زمني ، والفرض دفع توهم كونه فضلاً من كونه زمانياً - س ر ه .

و ذلك الزمان قد وجد عن قوة أخرى هي فاعلة للحركة فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل و إلا لو صدر فعل كان كونه غير متناه لاعت تلك القوة بل بسبب قوة أخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الذي به يكون السكون غير متناه انتهى .

فلقائل أن يقول : هب إن السكون عديم لكن حصول الأرض في حيزه من مقولة الأين و هو عرض من الأعراض ، وكذا لونها و شكلها و ثقلها و قدرها و مادتها و سائر صفاتها التي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم و بعضها من باب الجوهر كجسميتها إذ الكل معلولة للطبيعة الأرضية بوجه و مستفادة عنها بالمعنى الذي أشرنا إليه من قبل .

الخامس المعارضة ^(١) بدورات الأفلاك فإنها مختلفة بالزيادة و النقصان وهي غير متناهية فإن القوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات أكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين لهما فيجب تناهي العركتين ، و إن لم يلزم من ذلك تناهي الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة و جزئها تناهيها .

والجواب إن اختلاف القوتين لكرة القمر و لكرة زحل بالماهية والنوع لا بالجزئية و الكلية فذلك خارج عن مبحثنا فإننا إن جزء القوة استحقاقه و استيجابه يجب أن يكون جزء استحقاق الكل و استيجابه فلا بد من تناهي الاستحقاقين إذا اختلف فيهما إلا بالمقدار ، و أما محركات الأفلاك فهي قوى متخالفة الحقائق و حركاتها أيضاً متخالفة الحقائق ، فلا يجب أن يكون فعل بعضها جزءاً من فعل الآخر ولا أنقص ولا أزيد بحسب الكمية ، و هذا كما إن الخط المستقيم و الدائرة لانسبة

(١) الأولى المناقضة بدل المعارضة لأنها نقض تفصيلي متوجه الى مقدمة من مقدمات

الدليل و هي المقعنة القائلة بان القوى عليهما مختلفان بالزيادة و النقصان فيتناهيان و في المعارضة يؤخذ بتقيض المطلوب و يستدل عليه بدليل آخر من غير قدح في دليل المطلوب لأنها المقابلة على سبيل السامنة و بسكن التوجيه و جعلها معارضة اصطلاحية بأخذ تقيض المطلوب و جعل ما ذكره دليلاً عليه كما لا يخفى تقريره - س ر ه .

مقدارية و عددية بينهما وقد مر إن الكلام ليس بناؤه على تفاوت مستحق الكل و مستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقهما ^(١) فليس لأحد أن يقول : دورات القمر أكثر من دورات زحل لما بيننا إن المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة و النقصان فلا يمكن أن يقال قوة بعض الأفلاك على الفعل أكثر من قوة الآخر إذ ليس شيء منهما جزءاً لغيره .

السادس المعارضة ^(٢) بالنفوس الفلكية فإنها قوى جسمانية أو هي تفعل أفعالاً غير متناهية من الإرادات و التحريكات . وقول من يدفع هذا الإشكال : بأن محرك الفلك عقلية ، ضعيف لأن القوة العقلية إذا حركت فإما أن تغيد الحركة فقط أو تغيد قوة بها الحركة فإن أفادت القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلية للأفاعيل الغير المتناهية جسمانية ، وإن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدأ لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة ^(٣) متسامر إن الفاعل القريب للحركة

(١) أي لا تستبعد فيما ذكرناه من أن الكلام في القوتين المتشابهتين طبعاً بحيث لا تفاوت إلا بالجزئية و الكلية و أنه لا نسبة بين المتعالفين بالنوع حتى لا بالازديدة و الانقصية إذ لا سغنية بينهما و سغنية المقدار و الصورة الجسمية لا تضر لأنها شيء و القوة شيء آخر لأن الكلام في تفاوت الاستحقاقين لا المستحقين حتى يقال يصح الحكم عليهما بالازديدة و الانقصية لتحقق السغنية بين عددي آثارهما و زماني حركتهما بإهما عدد و زمان أو يقال أنا نعلم بالضرورة أن آثار كرة زحل جزء آثار كرة القمر اذ نقول الاستحقاق غير موجودين و الاستحقاقان الموجودان متخالفان بالذات و المراد حقيقة الاستحقاق و مبدؤه لا المعنى المصدري كما مر - س ر ه .

(٢) و أن جعلناها نقضاً أجاباً قلنا لو كان دليلكم بجميع مقدماته صحيحاً لزم تنأى حركة الفلك و هو خلاف معتقدكم بيان اللزوم أن كل فلك له أجزاء متشابهة في الحد و الاسم و متشابهة للكل فيهما و قوة الجزء جزء قوة الكل و تحريك الجزء يشبه و كذا تحريك الكل و لو خصصت القاعدة العقلية لم تجز - س ر ه .

(٣) و أيضاً المجرد الشديد القوة في الغاية يفضل الحركة لا في زمان و الزمان من لوازم الحركة و قد مر - س ر ه .

لا بدله من تغير حال وسنوح أمر والمفارق لا يكون كذلك^(١).
و أيضاً الأجسام متشاركة في الجسمية ولا يقبل بعض منها لآثار المفارق إلا بقوة جسمانية فيه^(٢) فالمحرك لاحالة قوة جسمانية .
وأجيب بأن المؤثر في وجود تلك الحركات إنما هو الجوهر المفارق^(٣) و لكن بواسطة تلك النفوس و البرهان إنما قام على المؤثر في وجود تلك الحركات لاعلى الواسطة .

أقول: هذا الجواب غير سديد لأنه إذا جاز بقاء قوة جسمانية مدّة غير متناهية وكونها واسطة في صدور أفعال غير متناهية عن المفارق فقد لزم جواز كون القوة الجسمانية مبدئاً لافاعيل غير متناهية فإنّ الواسطة إما بمعنى الواسطة في الثبوت^(٤)

(١) كاضمام ارادات في الشوقية و قربات من الغاية في الطيبة - س ره .

(٢) و الا لزم التخصيص بـ بلا مخصص في الفاعل و التخصيص بـ بلا مخصص في القابل - س ره .

(٣) المجيب هو الشيخ في الاشارات بل اثبت به المقول بالحركة الغائية و ان كانت الحركة الدائمة الفلكية بالنفوس المنطبعة مستقلة لزم انقطاعها . ان قلت: اذا جاز واسطة القوة الجسمانية في صدور افعال غير متناهية فليجوز في العنصرية . قلت : لا يجوز هنا لان القابل هنا اما عنصر بسيط فهو قابل الفساد و اما مركب فكل مركب يتحلل . و ايضاً لامبادى مجردة عقلية كلية في البسائط و المركبات الجهادية و النباتية و الحيوانية عنهم بل لا مبادى شاعرة فيما دون الحيوانات و اما عند اهل حكمة الاشراق فلكل معقل مجرد مبدء للآثار و الشيخ الرئيس لا يقول به - س ره .

(٤) الواسطة في المعروض ما يتصف بالحقيقة بما يتوسط فيه و يتصف ذو الواسطة به بالمعروض كما في السفينة و جالسها حيث يتصف الجالس بالحركة بوجه و لكن يصح سلب الحركة منه بالحقيقة و الواسطة بالثبوت المقابل لها ما يتصف لاجله ذو الواسطة بما يتوسط فيه بالحقيقة سواء اتصف نفس الواسطة به كالنار في وساطة سخونة الماء ام لا كالشمس فيها لان الشمس لا حارة ولا باردة و كذا كل فلك و فلكي و اذا عرفت ذلك علمت ما في كلام المصنف قدس سره - س ره .

أو الوساطة في العروس فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الوساطة بصدر الأفعال الغير المتناهية .

قال الامام الرازي : قول من قال بأن القوة الجسمانية غير مؤثرة بل معدة نقول له : إن كنتم تعنون بقولكم إن القوى الجسمانية لاتفعل أفعالا غير متناهية إنها لاتكون مؤثرة في أفعال غير متناهية فهذا لا يصح لأنكم لما بينتم في باب آخر إن القوة الجسمانية يستحيل أن تكون مؤثرة في الإيجاد فبعد ذلك لاتحتاجون إلى بيان إنها لاتؤثر في أفعال غير متناهية لأن هذا قد دخل في الأول هذا بل يومهم خلاف ذلك القول إذا يومهم إنكم تجوزون كونها مؤثرة في أفعال متناهية مع أنكم لاتقولون بذلك ، وإن عنيتم به إن القوة الجسمانية لاتتوسط بين العقل المفارق وبين الآثار الغير المتناهية فذلك قد بطل في النفس الفلكية فما بالك تجوزتم هاهنا ما سلبتم من كونها متوسطة في مدة غير متناهية فناقضتم أنفسكم في سلب شيء تارة وتجوزة أخرى .

أقول : قد أجاد وأصاب في هذا البحث ولا مدفع له ^(١) إلا بالرجوع إلى ^(٢)

(١) اقول بل في المدفع مندوحة فان التأثير للقوى ثابت في مقام فان الوجود شيء و الموجودات شيء و قد قالوا لا مؤثر في الوجود الا الله و هذا لا ينافي ان يكون الحرارة اثر طبيعة النار مثلا بها هو حرارة و ناروان كانت الحرارة بها هي وجود اثر الحق تعالى و هذا كقولهم الفاعل الالهي المفيد للوجود هو الله تعالى و مع ذلك يقسمون الفاعل الى الفاعل بالطباع و الفاعل بالمادة و الفاعل بالصناعة و الفاعل بالقصد و بالذات و بالعرض و نحوها و اذا مثلتهم الملة الفاعلية للسريير يقولون هي التجار و ان المادية كذا و البعد للسريير ما يتوقف هو على وجوده ثم على عدمه و لكن وجوده بها هو وجود من الله تعالى ، ومن مشرب آخر بالنظر القضائي لا مؤثروا فاعل الا هو و بالنظر القدرى فالقوى الفعلية مؤثرات و فاعلات بعول الله وقوته «فكانه غير ولا قدح و كأنها قدح ولاخير» وبهذا النظر احتاجوا الى ان ينفذوا فصلا لنتاهاى تأثير القوى ، و اما المدفع الذى ذكره قدس سره من تجدد القوى بنحو الاتصال حتى فى الافلاك فهو ايضا حق متين لا غبار عليه كما مر غير مرة - س ر ه .

(٢) لا يخفى ان هذا الجواب لو تم لا يبطل فائدة البحث عن اصل امتناع كون القوة الجسمانية غير متناهية - طامد .

الى تحقيقنا في تجديد وجود القوى الجسمانية فإن النفس من جهة كونها متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجدها و دئورها ، ومن جهة كونها عاقلة ومعقولة حكمها حكم العقل الفعال و ذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل و خروجها عن القوة الاستعدادية بالكلية .

و التحقيق إن جميع الطبائع منجدة الوجود و الهوية ^(١) ولها أيضاً حركة نحو الباري جل ذكره حركة معنوية و توجهاً غريزياً إليه لأنه الوجهة الكبرى فإذا بلغت إلى مقام العقل اتصلت بعالم الإلهية و سكنت إذ فُتيت عن ذاتها و بقيت ببقاء الله ، فالأجسام و الجسمانيات كلها طبائع كانت أودنوساً فإنها متجدة حادثاً دائرة و ماسواها باقية ببقاء الله الواحد القهار ، و سينتلي عليك ذلك من ذي قبل إنشاء الله تعالى .

السابع هو إن القوة إما أن تنتهي إلى زمان يصير انعدامها فيه واجباً لذاته أولاً يكون كذلك و الأول يوجب انتقال الماهية من الإمكان إلى الامتناع و هو محال و إذا كان الفاعل و القابل ممكني التأثير و التأثير و الشرائط أيضاً ممكنة البقاء أبداً فكيف يمكن أن يقال إن القوة ممنوعة البقاء أبداً و متى كانت باقية كانت مؤثرة فإذا كانت القوة التي تفعل أفعالا غير متناهية في المدة غير ممنوعة الوجود .

أقول : الوجوب و الإمكان و الامتناع حال الماهية بالقياس إلى مطلق الوجود ^(٢) فماهية القوة الجسمانية يحتمل الوجود و البقاء نظر إلى نفس تلك الماهية ، و هذا لا ينافي كون بعض الوجودات ممنوعة الدوام نظر إلى هويته الوجودية لقصورها و تضمنها الشوائب

(١) فكونها متناهية التأثير و التأثير على هذه الطريقة الانيقة خفيف المؤنة سهل الإثبات اذ كل قوة قوى متعاقبة و كل منها متناهية الوجود و التأثير . ان قلت : ما تقولون في عدم تنامي القوة بهذا النحو اى الاستمرار التجددي . قلنا : هذا داخل في عدم انقطاع النفس الذي هو مبرهن و تجوز الانقطاع خروج عن سنة العقل و ملك الديانة - س ر ه .

(٢) اى لا الوجود المطلق و قد مر ايضا ان مقياس الامكان مطلق الوجود اى وجود كان من باب تحقق الطبيعة بتحقيق فردما ، و مقياس الامتناع عدم قبول مطلقة من باب دفع الطبيعة برفع جميع الافراد - س ر ه .

العدم والدثور ، وأما ما ذكره بعض العلماء في الجواب من أن القوة الجسمانية إنما يجب انعدامها لالذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطللة لها فإن القوة وإن كانت من حيث هي غير واجبة الزوال لكن الأسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد يتأدى إلي حيث يصير الممكن واجباً فكذلك ها هنا ؛ فليس بشيء لأن كثيراً من الموجودات يستحيل بقاءها وإن فرض رفع جميع القواسر عنه ، كيف وما من ممكن إلا ويستحيل عليه اذاته ضرب من الوجود .



المرحلة التاسعة

في القدم والحدوث و ذكر أقدام التقدم و التأخر وفي فصول

فصل (١)

في بيان حقيقتهما

الحدوث و كذا القدم يقالان على وجهين ^(١) أحدهما بالقياس و الثاني لا بالقياس فالأول كما يقال في الحدث إن ما مضى من زمان وجود زيد أقل مما مضى

(١) لا شك ان الابعاث الفلسفية عن موضوعاتها العامة انما تنمقد باقتناصها عن المفاهيم العرفية بالناء جهاتها الاعتبارية بنوع من التجريد و التميم كالوجود و العدم و الزمن و العاوج و الوحدة و الكثرة و غير ذلك فمن جعلتها الحدث و القدم فالناس يأخذون احيانا مبدءاً زمانيا مما مضى ثم ينسبون اليه موجودين زمانيين كاسانين مثلا مختلفي النسبة اليه بالقرب و البعد فيسمون ما هو اقرب من البعد المذكور و هو الذي كان ما مضى من زمان وجوده اكثر قديما ، وما هو ابعد و هو الذي كان ما مضى من زمان وجوده اقل حادثا ؛ فصر والاب قديم بالنسبة الى زيد الابن و هو حادث ، ونوح قديم بالنسبة الى موسى عليهما السلام و هو حادث ، ولأزم هذا الاعتبار ان يكون الحادث مسبوق الوجود بالقديم من غير عكس وان شئت فقل : الحادث مسبوق الوجود بانه لم يكن حين كان للقديم وجود من غير عكس و هذا المعنى اللازم اذا اخذناه وصفا حقيقيا و نسبناه الى الوجود العام كائن الوجود العام منقسم الى قسي القديم و الحادث وصح ان الوجود اما مسبوق الوجود بخيره و ان شئت فقل مسبوق الوجود بالعدم و هو الحادث اوليس كذلك و هو القديم ، ثم انهم وجدوا ان هذا الوجود الذي يبحث عن وصفه الحدث و التقدم فيه ينقسم الى ثابت و سيال و ان حكم الحدث و القدم يختلف فيهما حيث ان السبق و اللحوق و القبلية و البعديّة اذا تحققا في وجود سيال لم يعامع القبل فيه البعد وجوداً بخلاف ما في الوجود الثابت كتقدم العلة على المعلول و هي يعامه وجوداً و تقدم الدم الذاتي لاهية المعلول و هو يعامها وجوداً ولذلك قسموا الحدث و التقدم الى قسين الزماني و الذاتي كما ذكر في المتن - ط مد .

من زمان وجود عمرو و في القدم بعكس ذلك أي ما مضى من زمان وجود شي، أكثر مما مضى من زمان وجود شي، آخر وهما القدم والحدوث العرفيان ، وأما الثاني فهو على معنيين أحدهما الحدث والقدم الزمانيين ، و ثانيهما الذاتيين فمعنى الحدث الزماني حصول الشيء بعد أن لم يكن بعدية لا تجامع القبلية أي بعد أن لم يكن في زمان و بهذا التفسير لا يعقل لأصل الزمان حدوث لأن حدوثه لا يعقل ولا يتقرر إلا إذا استمر زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجوداً عند ما فرض معدوماً هذا خلف ، و لذلك قال المعلم الأول للمشائين من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لأنك ستعلم في مباحث الزمان إن الموصوف بالقبلية والبعدية إنما يكون نفس الزمان بمعنى إن ذلك من الأوصاف الذاتية لماهية الزمان فضلاً عن وجودها بل كل جزء من أجزاء الزمان نفس القبل و القبلية باعتبارين بالقياس إلى ما سيأتي منه و نفس البعد و البعدية باعتبارين بالقياس إلى ما مضى منه فلا يعتربه حدوث بالقياس إلى العدم و إن كان الحدث و التجدد عين ذات الزمان ، و الحركة و الزمان ليس بأمر زائد على الحركة في الوجود بل بحسب الذهن فقط لأنه من العوارض التحليلية لماهية الحركة ، و معنى القدم الزماني هو كون الشيء بحيث لا أول لزمان وجوده ^(١) ، و الزمان بهذا المعنى ليس

(١) كان لازم تعريفه الحدث الزماني بحصول الشيء بعد ان لم يكن بعدية لا تجامع القبلية ان يعرف القدم الزماني بعدم كون الشيء بعد عدم زمامي لان القدم سلبى بالنسبة الى الحدث ولو عرفه بذلك كان نفس الزمان قديماً زمانياً و كذا المفارقات من المادة بالكلية غير ان هاهنا نكتة و هي ان الحدث و القدم متقومان في ذاتيهما بمعنى السبق و اللحق و انما يتحقق السبق و اللحق اذا كان هناك مبدء ثابت يتحقق القبل و البعد بحسب نسبة القرب و البعد اليه ، ثم يترتب على ذلك تحقق الحدث و القدم كنسبة الواجب و الممكن الى مطلق الوجود او الوجوب و نسبة العدم و الوجود الى الباهية و على هذا يمكن ان يتحقق القسمان الحادث و القديم جميعاً في الحدث و القديم لا يمكن فرض مبدء كطلاق الوجود او الوجوب للموجب و الممكن جميعاً نسبة اليه ، و اما الحدث و القدم الزمانيان فانما يمكن فيه الحادث الزماني لصحة فرض مبدء زمانى للحادث اليه

بقديم^(١) لأن الزمان ليس له زمان آخر ، وكذا المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها أعلى من الزمان ؛ فما قال صاحب المطارحات من أنه لا يخرج شيء من القدم والحدوث على الاصطلاحات كلها خطأ ، وسنعلم أن لا قديم بهذا المعنى في الوجود . وثانيهما الغير الزمانيين ويسميان بالحدوث الذاتي والقدم الذاتي فالحدوث الذاتي هو أن لا يكون وجود الشيء مستنداً إلى ذاته بذاته بل إلى غيره سواء كان ذلك الاستناد مخصوصاً بزمان معين أو كان مستمراً في كل الزمان أو مرتفعاً عن أفق الزمان والحركة ، وهذا هو الحدوث الذاتي .

فصل (٢)

في اثبات الحدوث الذاتي

و المذكور فيه وجهان^(٢) .

الأول إن كل ممكن فإنه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود ، وما بالذات أقدم مما بالغير فالعدم في حقه أقدم من الوجود تقدماً بالذات فيكون محدثاً حدوداً ذاتياً .

ثانية ومع ما هو أقرب نسبة إلى ذلك المبدء كجميع العوالم الزمانية وأجزاء الازمنة ، وأما القديم الزماني فغير متحقق الوجود البتة لاستلزامه فرض شيء له نسبة إلى مبدء زماني لا يسبقه إليه شيء غيره ولا شيء في الوجود على هذا التعت اما الزمانيات وأجزاء الازمنة فظاهر وأما نفس حقيقة الزمان وكذا المفارقات عن المادة بالكلية فلا نسبة لوجودها إلى مبدء زماني البتة ، ومن هنا يظهر وجه عدول المصنف رحمه في تعريف القديم الزماني من مثل قولنا : كون الشيء بحيث لا يسبقه زمان إلى مثل قوله : كون الشيء بحيث لا أول لزمان وجوده ثم نفيه بذلك القدم الزماني عن نفس الزمان وعن المفارقات عن المادة بالكلية فافهم ذلك - ط مد .

(١) إذا قيل هو كون الشيء بحيث لا أول زمانياً لوجوده لصدق على الزمان والمفارقات ولعل نظر صاحب المطارحات إلى هذا - س ر ه .

(٢) الوجهان يشتركان في اثبات أن كل ذي ماهية وإن شئت فقل كل ممكن أو كل

ويرد عليه إنه لا يجوز أن يقال : الممكن يستحق العدم من ذاته فإنه لو استحق العدم لذاته لكان ممنوع الوجود لا يمكن الوجود بل الممكن مالا يصدق عليه إنه من حيث هو موجود ولا يصدق عليه إنه من حيث هو ليس بموجود ، و الفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما إن الممكن يستحق الوجود من علته فإنه يستحق العدم أيضاً من عدم علته فإذا كان استحقاقه الوجود والعدم كليهما من الغير ولم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لأحدهما تقدم على الآخر فإنه لا يكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده .

ولك أن تقول في الجواب : إن المراد من الحجة المذكورة ^(١) إن الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم ^(٢) وهذه اللا استحقاقية وصف عنمي ثابت في ذاته من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود إذا كان المنظور إليه حال الماهية ^(٣)

بمعلوم أنه حادث ذاتي و يلزمه أن الواجب قديم ذاتاً لعدم مسبوقة وجوده بعدم وإنما يختلف الوجهان باختلاف تفسيرهم الحدث الذاتي فالوجه الاول مبني على تفسير الحدث الذاتي بكون وجود الشيء مسبقاً بعدمه لذاته و الثاني على تفسيره بكونه مسبقاً بغيره لذاته وإنما يختلف التفسيران بحسب جليل النظر ودقيقه فان النظر الدقيق يقتضي أن العدم لا تقرر له في الالعيان الا في ظرف انتزاع العقل عدم كل ماهية موجودة من غيره من الموجودات فمسبوقة وجود الشيء بعدمه بحسب الدقة هي مسبوقة بوجوده - ط مد .

(١) يمكن أن يناقشه بان لازمه كون استحقاق الماهية للوجود مسبقاً بلا استحقاق الوجود و ليس بالمطلوب و انما المطلوب كون وجودها مسبقاً بعدمها لذاتها، لكن يدفعه أن المراد بذلك كله ان الماهية موضوعة للوجود بحسب النظر العقلي و الوجود معمول عليها و معمول متأخر بالضرورة فالوجود مسبق بحسبه بحال للماهية يناقضه و هو العدم - ط مد .

(٢) الاولى ان الممكن في ذاته لا يستحق الوجود والعدم لان السلب لا يقتضي وجود الموضوع بخلاف الایجاب و المرتبة خالية عن الوجود و اذا ضرب الشيخ في كلامه الذي ينقل بكلمة او الاضائية عن قوله يستحق العدم لو انفرد الى قوله او لا يكون له وجود لو انفرد - س ر ه .

(٣) اي لا مطلقاً فان اعتبار الوجود متقدم في نفس الامر على كل الاعتبارات - س ر ه .

عند أخذها مجردة عن الوجود و العدم أي مغايرة للوجود .

قال محقق مقاصد الاشارات في شرحه لقول الشيخ و كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أولا يكون له وجود لو انفرد : إن الماهية المجردة عن الاعتبار لا ثبوت لها في الخارج فهي و إن كانت باعتبار العقل لا يخلو من أن تعتبر إما مع وجود الغير أو مع عدمه ولا تعتبر مع أحدهما لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق لأنها إن لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلا فإذا انفردا هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم ، وأما باعتبار العقل فإقرارها يقتضي تجريدها عن الوجود و العدم معاً و لفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ أولاً يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه إنه ثبت له أن لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فإن الفعل لا يعطف على الاسم انتهى ^(١) .

و اعلم أنك بعد الاحاطة بما سبق منا في كيفية انصاف الماهية بالوجود و تصحيح قاعدة الفرعية هناك بوجه لطيف سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي ^(٢) و تقدم الماهية على وجوده إذ مناط صحة تقدم الشيء على شيء بضرب من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتأخر فالحدوث الذاتي إذا كان عبارة عن تقدم الماهية على وجودها فلا محالة لا بد أن يعتبر للماهية حال وجودي ^(٣) سابق لها على حال

(١) يريد به عطف قوله : (لا يكون له وجود لو انفرد) على العدم من قوله : يستحق العدم لو انفرد - ط مد .

(٢) يعني ان يصعب عليك فهمه باعتبار ما سمعت الان من اخذ الاستحقاقية بنحو السلب و السلب نفى محض و موضوعه ليس بشيء اذ يصدق السلب بانتفاء الموضوع فابن التقدم للعدم فاستشعر ماسبق في اوائل الكتاب من كيفية الاتصاف ، و حاصله ان تجريد الماهية من كافة الوجودات و تغليبها تحلية و احتفاف بالوجود بالعمل الشايع و بهذا الاعتبار يتصحح التقدم للعدم اعني هذا التجريد و لكنه العمل الاول تجريد عن الوجود و عدم و بهذا الاعتبار يتصحح ان المتقدم عدم فتصدق ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم - س ر ه .

(٣) انما قال هذا لان التقدم بالتجوهر عنده باطل لاعتبار الماهية و اما عند القائل :-

وجودها ، و كل اعتبار أو حيثية سواء كان وجودياً أو عديمياً إذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقلل إنها متقدمة على ثبوتها ليثبت الحدوث الذاتي هناك ، لكن بقي شيء واحد هو الذي أشرنا إليه وهو إن للعقل أن يجرد الماهية عن وجودها وعن كافة الوجودات ثم يصفها بوجودها الخاص فلها تقدم على الوجود مطلقاً من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجريد الذاتي والانفراد الذاتي لها عن الوجودات كلها ضرب من الوجود المطلق أيضاً فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثية كمنال فعلية القوة في الهوى فمن جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار متأخر عنها مطلق الوجود ، ومن حيث أن لها في هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود فهي متصفة بالتقدم على الوجود بالوجود .

و أمّا الوجه الثاني^(١) فقد ذكرنا إن كل ممكن الوجود فإن ماهيته مفارقة لوجوده و كل ما كان كذلك امتنع أن يكون وجوده من ماهيته وإلا لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فإذن لابد وأن يكون وجوده مستفاداً من غيره ، و كل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقاً بغيره بالذات ، و كل ما كان كذلك كان محدثاً بالذات ، و بهذا يعلم أن القديم بالذات لا ماهية له ، و شكوك الإمام الرازي قد علمت اندفاعها ، لكن هذان الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة التي هي بذاتها آثار الواجب تعالى ، و قد أشرنا إلى أن لها ضرباً آخر

بأصالتها فالماهية متقدمة بالتجهر مع لاستحقاقيتها على استناتها بنور الوجود ولا يؤخذ الوجود هنا ملاكاً و يقال له التقدم بالقرر و التقدم بالمعنى و القائل بتقدم الماهية على الوجود المحقق الدواني و السيد المحقق الداماد وتابعوه - س ر ه .

(١) يستخرج من هذا الوجه ان الحدوث الذاتي مسبوقية الوجود بالغير كما يستخرج من الوجه الاول ان الحدوث الذاتي مسبوقية الوجود بالعدم و السبق فيها بالذات أى القدر المشترك بين السبق الملى و السبق بالتجهر و التعريف الاول اعم من الثاني بتسميم الغير حتى يشمل الدم و يشمل الملة - س ر ه .

من التأخر فلها ضرب آخر من الحدوث وهو الفقر الذاتي ^(١) أعني كون الشيء متعلق الذات بجاعله ، و بعبارة أخرى كون الموجود بما هو موجود متقوماً بغيره و الماهية لاتعلق لها من حيث هي بجاعل ، و ليست هي أيضاً بما هي هي موجودة فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى أيضاً إلا الواجب ، ولا بأس بأن يصطلح في القديم و الحادث على هذا المعنى و إن لم يشتهر من القوم .

فصل (٣)

في ان الحدوث الزماني هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث (٢)

قال بعض الفضلاء : ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال و إلاً لكان كل موجود حادثاً ، دلا لعدم السابق من حيث هو عدم و إلاً لكان كل عدم حدوثاً بل الحدوث مسبوبة الشيء ، بالعدم و هي كيفية زائدة على وجوده وعدمه ^(٣) .
ثم قال : فإن قيل تلك الكيفية أهي حادثة أم لا فإن كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فيتسلسل وإن لم تكن حادثة وجب أن يكون حدوث الحادث قديماً هذا محال .
فنقول : كما إن الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته .
أقول : أول كلام هذا الفاضل يناقض آخره فإن الحدوث إذا كان كيفية زائدة على وجود الحادث و عدمه لكانت تلك الكيفية ماهية مندرجة تحت مقولة الكيف ،

(١) فيه اشارة الى ان الحدوث بتنوع بتنوع اقسام التقدم و التأخر و هو كذلك كما أومأنا اليه في صدر البحث - ط مد .

(٢) كونه مؤخر كيفية زائدة عينية قول سخي ف غاية المخافة كما اشار اليه المصنف « قدس سره » و المحققون على انه من المقولات الثابتة التي اتصاف المعروضات بها في العين لكن عروضها لها في العقل و بعبارة اخرى وجودها الرابط في العين ولا وجود نفسى لها فيه بل هذا قريب من المتفق عليه حتى انه حال عند مثبتي الحال فمروضه للوجودات العادة عروض بحسب المفهوم لاعروض بحسب الوجود - س ره .

(٣) في الكبرى ملاحظة فان المسبوقية اضافة لا كيف - س ره .

و يكون لها وجود زائد على ماهيته ، وإذا زاد وجوده على ماهيته زاد حدوثه أيضاً على ماهيته و على وجوده أيضاً لأن معنى الحدوث غير معنى الماهية الكيفية فكيف يكون عنها (١).

و أيضاً الحدوث كما يوجد في الكيف يوجد في سائر المقولات فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر و الكم و غيرهما ، ولا يمكن أن يكون عرض هوية قارة غير مقتضية لنسبة ولا قسمة تعرض لجميع المقولات الحادثة ، ولا يتغير معناه في المواضع المتخالفة إلا بالاضافة إلى ما أضيف إليه كما هو شأن الأمور النسبية ، والوجود إن كان مختلفاً باختلاف الماهيات على الوجه الذي قد منا لكنه ليس صفة زائدة في الخارج على الماهيات لأنه نفس وجودها .

وأيضاً يلزم أن يكون للعدم الحادث كيفية و جودة زائدة عليه عارضة له على اعترافه ؛ فالحق في هذا المقام أن يقال : مفهوم الحدوث أمر زائد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة التي للأشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فانها بنفس

(١) فيطل قوله ان الحدوث حادث بذاته اذ معناه ان ذاته الحدوث كما ان معنى كون الوجود موجوداً بذاته ان ذاته الوجود و اذا كان ذاته الحدوث فكيف يكون ذاته كيفاً وبالعلة المصنف « قدس سره » استدلل على مغايرة الحدوث للكيف بوجود اولها انفكاكهما تفقلا فقوله لان معنى الحدوث غير معنى الماهية الكيفية يحتل معنيين احدهما ان ماهو الحدوث بالحمل الاولى غير ماهو الكيف به برهاناً وان لم يسله القائل الذي يقول ان الحدوث كيفية ، وتانيها ان ماهو الحدوث بالعمل الشايع غير ماهو الكيف لانه مما يطرؤه بل مما يطره نفس الحدوث بالعمل الاولى فهو زائد عليه ، وتانيها ان الحدوث في كل مقولة بحسبها كالوجود بل هو نفس وجودات العوالت والماهية الكيفية معنى واحد لا يختلف الا بالاضافة بينهما انه اضافة المسبوقية و غير المختلف غير المختلف ، و قوله : « قدس سره » و الوجود وان كان مختلفاً الخ اشارة الى الحدوث المختلف وان لم يكن ان يكون تلك الماهية المتواطئة امكان ان يكون الوجود المختلف باختلاف الماهيات العادة كما يقوله « قدس سره » الا ان الوجود غير زائد عليها في الخارج وهذا الفاضل يقول بالزيادة فيكونا قولها و ايضاً يلزم الخ - س ر ه .

هوياتها الشخصية حادثة . و ليس حدوثها مستنداً إلى الفاعل بل وجودها بمعنى أن^{*} الوجود هو المفعول بالذات لا وصف الحدث لأن^{*} كون الوجود مسبقاً بالعدم صفة ذاتية له . والذاتي ليس معللة - فالحدث كالتشخيص المطلق والوجود المطلق مفهوم كلي عام مهوم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجهولة الأسماء يعبر عنها بحدوث كذا و حدث كذا كما علمت في بحث الوجود .

فصل (٤)

في ان الحدوث ليس علة الحاجة إلى العلة المفيدة بل هو منشأ الحاجة إلى العلة المعدة و العلة المعدة هي علة بالعرض لا بالذات

أما إنه ليس الحدث سبب الحاجة إلى العلة بالذات فلا أنه لو كان كذلك لم يكن ماهية المبدعات معلولة و ليس كذلك لأنها لا مكانها ولا ضرورة طرفيها يحتاج في وجودها إلى مؤثر لا محالة لاستحالة رجحان أحد الطرفين المتساويين من غير مرجح . قالت الحكماء : الحدث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم و هي صفة لا حقة لوجود الشيء و وجوده متأخر عن تأثير العلة فيه ، و تأثير العلة فيه متأخر عما لأجله احتاج إلى المؤثر فإذن يمنع أن يكون الحدث علة للحاجة أو شرطاً أو جزءاً للعلة و إلا لكان متقدماً على نفسه بمراتب و ذلك ممنوع .

أقول : و في قولهم إن^{*} الحدث صفة لا حقة للوجود تسامح لما علمت أن^{*} الحدث ليس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث ، و قد مر أيضاً إن^{*} كل وجود في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات له لكن هذا لا يقدر في المقصود فالحاصل أن لا شك في احتياج المحدث إلى السبب و ذلك الاحتياج إما لا مكانه أو لحدوثه بوجه^(١) لأننا لو قدرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجباً قديماً ، وهذا

(١) أى استقلالاً أو شرطاً أو شرطاً فالمراد بارتفاعهما ارتفاع كل واحد منهما كما هو مفاد كلمتي اما و اوفىكون قوله واجباً قديماً على سبيل التوزيع و كون الممكن القديم

الشيء لا يكون محتاجاً إلى السبب فإذا ثبت إن هذه الحاجة إما للإمكان أو للحدوث وقد بطل أحدهما وهو الحدوث بقي الآخر وهو كون الإمكان محجوباً لا غير . أقول : الحق إن منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشأها كون وجود الشيء تعلقاً بمنقوماً بغيره مرتبطاً إليه ، وقولهم إن إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها وإن كان صحيحاً إلا أن الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة والصورة على المادة إذا ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلاً ، والوجود أيضاً كما مر عين التشخص والشيء ما لم يتشخص لم يوجد ، والإمكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشيء وهي الإمكان فربما بعد ذلك الشيء أعني الوجود نفسه ، و الذي ذكروه من قولهم أمكن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور إليه هو حال ماهية الشيء عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمّل العقل ، ونحن لا ننكر أن يكون إمكان الماهية علةً لحاجته إلى المؤثر لما مر إن إمكانها قبل وجودها أي انصافها بالوجود ^(١) لأن هذا الانصاف أيضاً في الذهن وإن كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق ، وأما أن الحدوث منشأ الحاجة إلى العلة بالعرض ^(٢) فلا نكل حادث كما ذكرده يسبقه إمكان الوجود ، وهذا الإمكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط ^(٣) بل يتفاوت شدة وضعفاً قريباً وبعداً ، والتريب استعداد

غير محتاج إلى السبب انما هو على قول اكثر المتكلمين ويعتدل ان يراد بالوجه الشرطية والشرطية فيكون المراد بارتفاعها ارتفاع جميعها ، وقولهم الى قوله على وجودها أي الوجود بما هو مضاف الى الماهية وهذا مجمل يفصله قوله « قدس سره » ونحن لا نتكر الخ - س ر ه .

(١) وبعبارة اخرى امكانها قبل الوجود الربطى للوجود بالنسبة الى الماهية بمعنى ان الامكان قبل وجود الممكن بما هو وجود الممكن اذ الوجود مضاف اليه بالمجاز والاولى ان يقال مرادهم بكون الامكان علة الحاجة انه واسطة في الاثبات للحاجة لانه واسطة في الثبوت لها - س ر ه .

(٢) هذا انما يجري في الحدوث الزماني وهو ظاهر - ط مد .

(٣) فقط تأكيدياً لفظ المجرد والعاصِل ان هذه العلة بالعرض هي الامكان الاستمدادي ، ومنشأ الحدوث له عبارة عن وساطته له في الاثبات لانفي الثبوت كما وجهنا به قول الحكميم وهو العدم النفي من الاسباب - س ر ه .

و البعيد قوة ، فلا يخلو إما أن يكون جوهرأ أو عرضأ ولا يجوز أن يكون جوهرأ يقوم بنفسه و إلا لما اتصف به شيء^(١) ، و لم يكن اتصاف بعض الأشياء بإمكان واحد قائم بذاته أولى من غيره^(٢) فلا بد لإمكان الحادث من محل فيكون صورة في مادة أو عرضأ في موضوع ، و على أي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان و يبطل عند وجوده^(٣) لكن لا يجوز أن يكون ما يقوم به إمكان الحادث أمراً لاتعلق له بالحادث فإنه ليس كونه إمكانأ لهذا الحادث أولى من أن يكون إمكانأ لغيره ؛ فحامل قوة الحادث وإمكانه لا بد و أن يكون هو بعينه حامل وجوده أو حامل جزء منه أو حامل ما معه^(٤) فإمكان الحادث و إن كان في ذاته أمراً وجودياً لكنه من حيث إنه عدم للحادث و قوة عليه لا بد و أن لا يجمع وجوده و فعليته ، و لذا عد بعض القدماء العدم من جملة الأسباب لوجود الشيء الحادث^(٥) فكان العلل عندهؤلاء خمسة العدم و الفاعل و الغاية و المادة و الصورة ، و التحقيق إنه ليس من العلل الذاتية بل علة

(١) أي بحيث لا حلول له أصلاً كالجسم و كالبهولي فبقي العلول في الموضوع و

العلول في المادة و لذا احتمل بعد نفي القيام بالنفس كونه صورة في مادة ثم لم يتعرض لإبطال كونه صورة بظهور بطلانه - س ر ه .

(٢) لأن نسبة المنفصل إلى الجميع على السواء - س ر ه .

(٣) تحقيقاً لمعنى العدد السابق ذكره - س ر ه .

(٤) الأولى كموضوع العرض و الثاني حامل الصورة و هو المادة و الثالث البين

بالنسبة إلى النفس الناطقة - س ر ه .

(٥) وهو أحد الرؤس الثلاثة في كلام أرسطاطاليس كما نقل السيد المعقود الداماد

« قدس سره » عنه أنه قال إنشاء الخليقة لامن موجودات واحداثها لامن مقتدمات ، خلق الرؤس الإوائل كيف شاء ، دبر الطبائع الكلية من تلك الرؤس على ماشاء ، و الرؤس أول الخلقة و ابتداء ما انشاء الباري هو وجل ، و الطبائع و ما كان من اختلاف خلق الطبائع تفرع من تلك الرؤس فالرؤس ثلاثة لامعاله أولها و أكرمها الصورة و الثاني البهولي و الثالث العدم لا بومان و لا بسلان إلى آخر ما نقل - س ر ه .

بالعرض وإلآلم يطل عند حصول المعلوم بل المادة الحاملة له هي من الأسباب الذاتية. و أيضاً تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زمني و هذا التقدم بعينه يرجع إلى تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فللعدم تقدم بالعرض لا بالذات ، و لعل مبنى قولهم بأن عدم من الأسباب الذاتية لوجود الزمان (الحادث ظ) إن موضوع الحدوث بالحقيقة هو أجزاء الحركة و الزمان و هما من الأمور الضعيفة الوجود الذي انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء آخر أو فرد آخر منها^(١) ؛ فعلى هذا صح إن عدم سبب ذاتي لوجود الحادث بوجه .

فصل (٥)

في ذكر التقدم والتأخر وأقسامهما

إن من أحوال الموجود بما هو موجود التقدم والتأخر ، و مما يذكر هاهنا إن من التقدم ما يكون بالمرتبة ، و منه بالطبع ، و منه بالشرف ، و منه بالزمان ، و منه بالذات والعالية ، و هاهنا قسمان آخران سنذكرهما .

أما الذي بالمرتبة فكأما كان أقرب من المبدء الموجود أو المفروض فهو مقدم كما يقال إن بغداد قبل كوفة ، و هذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع و إن لم يكن تقدمه بالطبع ، و منه ما هو بالاعتبار و الوضع وهو الذي يوجد في الأحياء و الأمكنة ؛ فالأول كتقدم الجسم على الحيوان والحيوان على الإنسان ، والثاني كتقدم الصف الذي يلي الإمام على الذي يليه إذا كان المحراب مبدء ، و يصح في التقدم بالمرتبة أن يتقلب المتقدم متأخراً و المتأخر متقدماً ، مثال ذلك إن جعلت

(١) أي الحركة المرضية التي في المقولات الأربع المشهورة منها هذا في تفسير كلام القوم و اما عند المصنف « قدس سره » فالطبيعة السائلة متشابهة الوجود بالعدم فكون عدم من الاسباب الذاتية يسرى الى الطبيعة السارية وقد فصلنا المقام في شرح الاسماء - سره .

الإنسان أولاً فكل ما كان أقرب إليه كان أقدم ، و على هذا يكون الإنسان أقدم من الجسم بل أقدم من الجوهر ، و كذا في المثال الأول يتقدم المأموم على الإمام بالنسبة إلى الأخذ من الباب إلى المحراب ، و الطبيعي من هذا التقدم يوجد في كل ترتيب في سلاسل بحسب طبائعها لا بحسب الأوضاع كالعلل و المعلولات و الصفات و الموصوفات كالأجناس المترتبة : فإنك إذا أخذت من المعلول الأدنى انتهيت في الآخر إلى العلة الأعلى ^(١) وإذا أخذت في النزول وجدت الأعلى أول ، وهكذا حكم التعاكس في جنس الأجناس و نوع الأنواع و غير ذلك ، و على هذه السلاسل يبرهن برهان النهاية عند القوم إذا اجتمعت آحادها ^(٢) .

و أما الذي بالطبع فكنتقدم الواحد على الاثنين و الخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتأخر ولا يرتفع هو برفع المتأخر ، و الاعتبار في هذا التقدم هو ما في إمكان الوجود لا في وجوبه .

و أما الذي بالعلة و هو أن يكون وجود المتقدم علة لوجود المتأخر فكما إنه يتقدم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لأنه سبب للمتأخر .

و أما الذي بالشرف و الفضل فكما ية ال إنَّ تَعْدَاً ^{عَلَى} مقدّم على سائر الأنبياء ^{وآلهم} .

و أما الذي بالزمان فهو معروف ولا ينافي هذا كون الجزء المقدم من الزمان متقدماً على جزئه اللاحق بالطبع ، فإن التقدم الزماني يقتضي أن لا يجمع المتقدم المتأخر بخلاف ما في الطبع حيث لا يأبى اجتماع المتقدم للمتأخر ، و من ذهب ^(٣)

(١) فاعتبار التقدم بالترتبة يفرق هنا من اعتبار التقدم بالعلة فإن التقدم بالعلة في سلسلة العلل و المعلولات لا ينعكس بخلاف التقدم بالترتبة فيها - س ر ه .

(٢) أي على الترتيب فيها إذ كل لانهاية ليست بمعال بل لانهاية في مجتمعات الوجود المترتبات و فهم الترتيب من لفظ السلاسل - س ر ه .

(٣) إلى قوله بل باعتبار نفس الماهية بل من لم يقل بها أيضاً يلزمه أن يثبت هذا التقدم وهو التقدم بالماهية التي يقال له التقدم بالجواهر فاهيتي الجنس والنصل متقدمتان على ماهية النوع هذا التقدم وكذا الماهية عن لازمها من حيث هي لأن التقدم في الوضعين ثابت في المرتبة مع قطع النظر عن الوجود - س ر ه .

إلى أن أثر الجاعل نفس ماهية الأمر المجعول لا وجوده ، وكذا المؤثر هو ماهية الجاعل لا وجوده يلزمه أن يثبت قسماً آخر من التقدم هو التقدم بالماهية ، وكذا من جعل ماهية الممكن مقدماً على وجوده لا باعتبار نحوه من الوجود بل باعتبار نفس الماهية .

وأما التقدمان اللذان أشرنا إليهما فأحدهما هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به فإن الوجود هو الأصل عندنا في الوجودية والتحقق و الماهية موجودة به بالعرض وبالقصد الثاني ، وكذا الحال بين كل شيئين انصفا بشي كالحركة أو الوضع أو الكم وكان أحدهما منصفاً به بالذات والآخر بالعرض فلا أحدهما تقدم على الآخر ، وهذا ضرب آخر من التقدم غير ما بالشرف لأن المتأخر بالشرف والفضل لا بد وأن يوجد فيه شيء من ذلك الفضل ، وغير ما بالطبع والعلة أيضاً لأن المتأخر في كل منهما يتصف بشيء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتأخر ، و ظاهر إنه غير ما بالزمان وما بالرتبة .

فإن قلت : لا بد أن يكون ملاك التقدم والتأخر في كل قسم من أقسامها موجوداً في كل واحد من المتقدم والمتأخر فما الذي هو ملاك التقدم فيما ذكرته . قلت : مطلق الثبوت والكون سواء كان بالحقيقة أو بالمجاز .

و ثانيهما هو التقدم بالحق والتأخر به ، وهذا ضرب غامض من أقسام التقدم والتأخر لا يعرفه إلا العارفون الراسخون فإن للحق تعالى عندهم مقامات في الإلهية كما ^(١) إن له شؤوناً ذاتية أيضاً لا ينظم بها أحديته الخاصة ، وبالجمله وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المفعول تقدم

(١) حتى ان البادى المقارنة فضلاً عن المفارقة شؤونها تمالى الذاتية و فاعليتها درجات فاعليتها ، وبالجمله المعيار فى كون هذا التقدم ضرباً آخر كون المتقدم والتأخر فيه فى حكم شيء واحد بخلافهما فى الضروب الباقية - س ر ه .

بالعلمية ^(١) ، وأما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلمية إذ ليس بينهما تأثير و تأثر ولا فاعلية ولا مفعولية بل حكمها حكم شيء واحد له شئون و أطوار و له تطور من طور إلى طور ، و ملاك التقدم في هذا القسم هو الشأن الإلهي و إذا عرفت معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بإزائه من التأخر و عرفت المعية التي بإزائهما بحسب المفهوم .

فصل (٦)

✽ (في كيفية الاشتراك بين هذه الأقسام) ✽

قد وقع للناس اختلاف في أن إطلاق التقدم على هذه الأقسام أيكون بمجرد اللفظ أو بحسب المعنى ، و هل بالتواطؤ أم بالتشكيك ، و أكثر المتأخرين أخذوا إنها واقعة على الكل بمعنى واحد متواط لا بالتشكيك ؛

فقال بعضهم إن ذلك المعنى هو إن المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر إلا و هو ثابت للمتقدم ، و هذا غير سديد فإن المتقدم بالزمان الذي بطل وجوده عند وجود المتأخر لا شك إن تقدمه بالزمان ثم الذي للمتأخر

(١) أي تقدم ذات كل فاعل على كل متفعل بالعلمية و أما تقدم وجود كل فاعل على وجود كل متفعل فهو من هذا الضرب الغامض إذا الوجود الحقيقي ليس له حقائق متباينة ولا جزئيات ولا اجزاء بل له مراتب مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك وهي الشئون الذاتية للحق الواحد الاحد . ان قلت : كيف يقول المصنف « قدس سره » ليس في الوجود تأثير و تأثر و كتبه مشحونه من ان المجهول بالذات وهو الوجود كالجعل . قلت : انه لا تأثير ولا تأثر باعتبار الاصل المحفوظ والنسخ الواحد . وأيضاً المجهول وان كان هو الوجود لكن بروز مجوليته ليس الا بالماهية فالماهية واسطة في الاثبات لمجولية الوجود - س ر ه .

من ^(١) الزمان ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجوداً له ^(٢) كما إن ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر أصلاً بل كل جزء من أجزاء الزمان مختص بهوية لا توجد في غيره ، ثم قوله كلياً على الإطلاق ولا يوجد شيء للمتأخر إلا وقد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالأمكن والجوهرية وغيرهما في المبدعات المتأخرة عن المبدع الأول فكان ينبغي أن يقيّد بمافيه التقدم ، وهو مع ذلك منقوض بما مر من حال أجزاء الزمان وغيره .

و قال بعض آخر إن جميع أصناف السبق اشتركت في أنه يوجد للمتقدم الأمر الذي به المتقدم أولى من المتأخر ، وهذا ليس بصحيح فإن المتقدم بالزمان ليس شيء فيه أولى به من المتأخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني ، أما بالنسبة إلى زمان

(١) فيه انهما يشتركان في النسبة الى المبدء المتعين في الزمان يتعلق به وجوداهما ممّا وبخلافان بالقرب والبعد منه والببدء المذكور هو قوتها معاً و المتقدم منهما اقرب اليه بالنسبة الى المتقدم وسيأتي لذلك توضيح - ط مد .

(٢) اقول البلاك في التقدم الزماني ليس نفس الزمان بل الكون في الزمان وهو البنى وهو لا يقبل القسمة ، والزمان كم قابل القسمة او النسبة الى مبدء محدود كالان هو البلاك وهذا كما ان المكان ليس ما فيه التقدم في التقدم بالمكان بل النسبة الى المبدء المحدود وقول الشيخ فيما سيأتي «فما كان له منه ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما لذلك الاول» يشير الى ما نقله عن ذلك البعض بل ذلك البعض هو الشيخ فانه قال في الهيات الشفاء ان التقدم و التأخر و ان كان مقولاً على وجوه كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث ماهو متقدم شيء ليس للمتأخر ويكون لاشيء للمتأخر الا وهو موجود للتقدم لكن المصنف « قدس سره » لما كان يصدد الاعتراض وهو ملازم لطريقة التأديب نور الله تعالى مضجعه لم يصرح بالقاتل و الشيخ للاشارة الى ما ذكرناه من البلاك في الزمان قال بعد ذكر المبدء المحدود في المكان وفي الزمان كذلك ايضاً بالنسبة الى الان العاشر او ان يفرض مبدء فكان ينبغي ان يقيّد الخ لاحاجة اليه لتعليق الحكم على وصف التأخر و قد اشتهر ايضاً ان قيد الحيثية معتبر في التعاريف

مّا فليس أحدهما أولى منه إلى الآخر ، وأمّا الزمان الخامس فقد اختلفا فيه فليس موجوداً لكليهما حتى يقع الأولوية ، ولا يمكن أن يقال إن هذه الأولوية بحسب التقدم فإن المطلوب معنى التقدم ، ثم إذا فرض اثنان متقدم ومتأخر بالزمان لم يجر أن يحكم بأن السابقة^(١) بأحدهما أولى فإن الأول بالنسبة إلى الثاني متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة إليه متأخر من جميع الوجوه وليس معهما ثالث إذا قيل أحدهما متقدم والآخر متأخر إذ في هذا النظر ليس المتقدم إلا أحدهما ، وأمّا إذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس إلى ثالث ففي ذلك النظر وإن كان أحدهما أولى بالتقدم من الآخر لکن كلاهما متقدّمان لا أن أحدهما متقدم والآخر متأخر على أن في كل من التفسيرين^(٢) قد أخذ مطلق التقدم الذي قد خفي معناه المشترك بين أقسامه في تعريف معناه .

وذهب بعض الناس إلى أن وقوعه على الأقسام بالاشتراك اللفظي .
والظاهر من كلام الشيخ في الشفاء إنّه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك ، ومع ذلك لا يخلو من أن يقع على البعض بالاشتراك النقلي أو التجوّز^(٣) وعلى بعض آخر بالمعنى الواحد فإنه ذكر فيه إن المشهور عند الجمهور

(١) ان قلت قد فهم من قوله بحسب التقدم سببية التقدم ومن قوله هذا ان التقدم متعلق الاولوية فكيف التوفيق . قلت : لما كان سببية التقدم للاولوية مستلزماً لان يكون المتقدم اولي بالتقدم حتى تكون التقدم سبباً لاولوية المتقدم بالمالك تعرض اولاً لابطال السببية بقوله فان المطلوب معنى التقدم وثانياً لابطال اولوية المتقدم بالتقدم - س ر ه
(٢) هذا ليس مامر من قوله فان المطلوب معنى التقدم لان المقصود هناك ابداء المصادرة وهاهنا ابداء التفسير بالاخفى - س ر ه .

(٣) اي المعنى في الحقيقة هو القدر المشترك بين كل الاقسام الا انه كانهم تظنوا بالاقسام تدرجاً من الاظهر الى الاخفى فاستعملوا لفظ التقدم في كل معنى خفي اول ماتظنوا له على سبيل النقل او التجوّز حتى بلغ الى حد الحقيقة العرفية العامة وبالجملة على اصطلاح ارباب العلوم الجزئية اما وضع للثاني وما بعده وضماً تخصيصياً او تخصيصياً - س ر ه .

هو المتقدم والمنأخر في المكان والزمان ، ثم نقل اسم القبل من ذلك إلى كل ما هو أقرب من مبدء محدود ، وقد يكون هذا الرتبة في أمور بالطبع وقد يكون في أمور لا بالطبع بل إما بصناعة وإما ببخت و اتفاق كيف كان ، ثم نقل إلى أشياء آخر فجعل الفائق والفاضل والسابق أيضاً ولو في غير الفضل متقدماً فجعل نفس المعنى كاللمبدء المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر و أمّا الآخر فليس له إلا ما لذلك الأول فإنه جعل مقدماً ، و من هذا القبيل ما جعل المخدم والرئيس قبل فإن الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وإنما يقع للمرؤس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ، ثم نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود مثل الواحد فإنه ليس من شرط وجوده أن يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة أن يكون الواحد موجوداً وليس في هذا إن الواحد يفيد الوجود للكثرة أولاً يفيد بل إنما يحتاج إليه حتى يفاد للكثرة وجود بالترتيب منه ، ثم نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى فإنه إذا كان شيئاً وليس وجود أحدهما من الآخر بل وجوده من نفسه أو من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الأول فله من الأول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الإمكان فإن الأول يكون متقدماً بالوجوب على هذا الثاني كحركة البد بالنسبة إلى حركة المفتاح .

وقال صاحب الإشراف في المطارحات : ألحق إنه يقع على البعض بمعنى واحد و بالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراك أو التجوز ، أمّا الحقيقي فهو ما بالذات وما بالطبع و كلاهما اشتركا في تقدم ذات الشيء على ذات الآخر فإن العلة سواء كانت تامة أو ناقصة يجب أن يتقدم ذاتها و وجودها على المعلول فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد ، و أمّا التقدم بالزمان فهو وإن كان من حيث العرف أشهر إلا أن التقدم و التأخر اللذين بين الشخصين إنما هما بالقصد الأول بين زمانيهما . قال : ونحن في هذا الكتاب خاصة قد بينّا أن تقدم الزمان على الزمان إنما هو بالطبع لا غير إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان فأما بين الزمانين فيرجع إلى التقدم بالطبع و أما بين الشخصين فمجازي ، و أمّا الرتبة الوضعي وإن كان

ينسب إلى المكان فهو متعلق بالزمان أيضاً و للزمان مدخل فيه فإن همدان قبل بغداد لا بذاتها ولا باعتبار الحيزية و المكان بل بالنسبة إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز فإنه يصل أولاً إلى همدان أى زمان وصوله إليه ^(١) قبل زمان وصوله إلى بغداد ، ثم الرتبة الطبيعية يوجد فيه أحد طرفي السلسلة مقدماً لافي ذاته ^(٢) بل بأخذ الآخذ فإذا ابتداء من الأدنى يصير الأعلى متأخراً و ظاهر إن هذا الابتداء ليس مكانياً بل إنما هو بحسب شروع زمانى فللزمان مدخل بحسب أخذ الآخذ أدنى من مبدئ زمانى في هذا التقدم فحاصله يرجع أيضاً إلى الزمان و حاصل ما بالزمان يرجع أيضاً إلى الطبع كما مر ، و أما بالشرف فهو إما فيه تجوز أو اشتراك أما التجوز فباعتبار إن صاحب الفضيلة ربما يقدم في المجالس أو في الشروع في الأمور ويرجع حاصله إما إلى المكان أو إلى الزمان ، و المكان أيضاً يرجع إلى الزمان و يرجع في الأخير إلى ما علمت و إن لم يكن كذا ^(٣) فيكون الوقوع على ما بالشرف وعلى

(١) ان هنا تقديمين لا يصدم احدهما الآخر فان الوصولين احدهما مقدم على الآخر بالزمان و اما البلدين فاحدهما مقدمة على الاخرى بالمكان مع قطع النظر عن الزمان فقوله لا بذاتها ولا باعتبار العيز و المكان قلنا باعتبار النسبة الى مبدئ محدود وهى الملك فى التقدم الربطى و ضميا كان او طبيعيا و الشيخ قدس سره العزيز بناؤه فى الاغلب على تقليل الاقسام كارجاعه القضايا الى القضية البتانة فى المنطقيات ، و كأن الشيخ قصد فرعا شامخا هوان الحدث الحقيقى لمجموع العالم ليس الا الحدث الذاتى و انه ليس الا مسبوقته الحقيقية بالذات بذات هلته سابقة حقيقة و اما الحدث الرومانى له معنى مسبوقته بالعدم المقابل بالزمان الموهوم كما قاله الاشاعرة او بالعدم الجامع سبقا بالتجوهر فباطل عنده اذ ليس سبقا حقيقيا لانه حصره فى السبق بالذات - سره .

(٢) لان الذاتى لا يختلف ولا يتخلف و هذا يختلف باخذ الاخذ و فرض الفارض حيث يغير المبدئ المحدود فيتماكس الامر و قوله و ظاهر الخ منناه انه لا تقدم ولا تأخر بالعقبة و بعدما فرضهما الفارض كانا زمانين لاقسا آخر هو بالرتبة و الجواب بثل ملزم - سره .

(٣) اى تقدم فى المجالس او شروع لافى نفس ذلك المتقدم و لافى مثله كتقدم العقل

غيره باشتراك الاسم ، وأخطأ من قال إن لفظ التقدم على الأقسام المذكورة بالاشتراك لما سبق^(١) ، وإذا تبين لك ما ذكرناه تعلم أن لا تقدم بالحقيقة غير التقدم بالعلية سواء كان بالطبع أو بالذات انتهى .

أقول فيما ذكره موضع أنظار : الأول إن حكمه بأن التقدم والتأخر بين أجزاء الزمان ليس إلا بالطبع غير صحيح^(٢) لما علمت أن مقتضى هذا التقدم أن

الاول على الثانى بالشرف فهناك عنده اطلاق التقدم من حيث الشرف بعض اشترك اللفظ - س وه .

(١) فان اطلاق التقدم على البعض باشتراك اللفظ وعلى البعض بالتجوز وعلى البعض بالحقيقة - س وه .

(٢) لارب ان فى الزمان عاملين يقوم بهما هذا التقدم والتأخر المشهود ان بين اجزائه احدهما مقارنة فعلية كل حد من حدوده بقوة ذلك الحد فى العدم السابق عليه بـا هناك من التوقف الوجودى الخاص من الفعلية على القوة بحيث لا يجتمعان وجوداً فان القوة بعدها لانجاعم الفعل بعده كما ان اجزاء الحركة الاشتدادية لا يجامع الضعيف منها الشدید مع توقف منها من الشدید على الضعيف ، والثانى اجتماع الجزئين المشتملين على القوة والفعل تحت وجود واحد متصل سبيل فالزمان من جهة اتصاله يقبل الانقسام الى حدود بالقوة ومن جهة سبلانه و عدم فراده لا يوجد جزء منه الا وباقي اجزائه مدمومة من غير ان تجتمع اصلا ومن جهة توقف فعلية كل حد على قوته فى الحد السابق نوعاً من التوقف الوجودى يتقدم الجزء المشتمل على القوة على الجزء المشتمل على الفعلية لقربه من البداء المتعين هناك وجوداً وهو مطلق ! فالقدم والتأخر بين اجزاء الزمان « كما ترى » واجماع الى جهة الوجود وهى توقف وجود الفعلية فى كل جزء على وجود القوة فى الجزء السابق عليه لا الى جهة السامية ، وهذا يؤيد ما ذهب اليه شيخ الاشراق من رجوع التقدم والتأخر الزمانيين الى ما بالطبع غاية ما فى الباب ان بقسم التقدم والتأخر بالطبع الى قسمين احدهما ما يستعمل فيه اجتماع التقدم والتأخر وجوداً كما فى الزمان وثانيهما ما لا يقتضى ذلك كما فى غير مورد الوجود السبيل . فان قلت : لازم ما ذكرت عدم اختصاص هذا النوع من التقدم والتأخر بالزمان ، فان الحركة مثل الزمان فيما ذكر من خصيصة الوجود الواحد المتصل السبيل المؤلف من اجزاء بالقوة كل سابق منها قوة للاحق التى هو فعلية ليجرى فيها ما يجرى فيها بل الحركة

لا يجامع المتقدم به المتأخر بخلاف ما بالطبع فإنه لا يقتضي عدم الاجتماع فصح جعله بذلك الاعتبار قسماً آخر إذ هما متغايران غاية الأمر أن يجتمع في بعض أفراد المتقدم قسمان من التقدم باعتبارين كالحال في العلة المعدة فإنها من حيث لا يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان ، وحيث أنها يحتاج إليها المعلول متقدم عليه بالطبع . على أن^١ لا أحد أن يناقش في أن^٢ للزمان السابق تقدماً بالطبع على اللاحق وإن كان ترتيبه بالطبع وبين المعنيين فرق^(١) .

الثاني إن^٣ قوله إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان غير موجه^(٢) لأن^(٣) الزمان بنفسه من الأمور المتجددة بذاتها^(٣) لا بسبب أمر عارض

هو الأصل في ذلك لكون الزمان عرضاً قائماً به . قلت : نسبة الحركة الى الزمان كنسبة الجسم الطبيعي الى الجسم التعليمي فانما الزمان هو الحركة مأخوذة بسرعة معينة فالحركة مبهمه تميزها هو الزمان ولا يسكن اعتبار التقدم و التأخر فيها الامع اعتبار الزمان فالزمان هو الموضوع للتقدم و التأخر بالذات و لا ينسب ذاك الى الحركة الا بالعرض - ط مد .

(١) كأنه يشير الى ان الزمان متصل واحد لا يتحقق ولا تميز لاجزائه الا بالقوة ولا معنى حينئذ للتوقف الوجودي بين اجزائه حتى يتم بينها تقدم و تأخر بالطبع و ان كان بينها على تقدير الانقسام ترتيب بالطبع اى ان لكل جزء منها موقفاً لا يعتمد ، وفيه ان الكلام في التقدم و التأخر على فرض الانقسام ، و توقف العملية على القوة وجوداً مما لا مسامح لفيه - ط مد .

(٢) وكان الشيخ اوجب ان المتقدم و التأخر غير مافيه التقدم و التأخر كما ان مابه التفات في الماهيات هو الماهيات وما فيه التفاوت هو الوجود و الحق مع المصنف « قدس سره » اذ في الوجود مافيه التفاوت وما به واحد فالزمان من هذا القبيل - سره . (٣) لا ريب ان التجدد انما هو من اوصاف الوجود دون الماهية فالتقدم و التأخر ذاتيان لاجزاء الزمان بمعنى انتزاعهما عن حلق وجوداتها من غير واسطة لا بمعنى كونها من اجزاء ماهيته او من لوازمها ولما كان هذا الترتيب الوجودي مرتبطاً الى ما عرفت من حدوث الفعل و القوة كان التقدم و التأخر راجعاً الى ما بالطبع نهاية الامر ان يقسم ما بالطبع الى مالا يقتضي الانفكاك بين المتقدم و التأخر كاجزاء العلة مع المعلول و الى ما يقتضيه كما بين اجزاء الزمان - ط مد .

له وغيره يحتاج إلى زمان في ذلك التقدم كما إن^١ الوجود بنفسه موجود لا بوجود
آخرو الماهية به موجودة ، و لهذا نظائر و أمثلة كثيرة كالمقدارية في المقدار والكثرة
في العدد والأبيض في البياض .

الثالث إن^٢ حكمه بأن معنى التقدم في الذي بالطبع و في الذي بالعلية واحد
غير سديد و إن وجد بينهما جهة واحدة كما يوجد بين جميع الأقسام عند بعض إذ
الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الذي فيه التفاوت بالتقدم و التأخر في
كل واحد من الأقسام مختلف ؛ ففي التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت
و هو ملاك التقدم هو نفس الوجود فإن^٣ الواحد من حيث أنه يمكن وجوده بدون
الكثير و الكثير لا يمكن وجوده إلا و قد صار الواحد موجوداً أولاً مقدم على الكثير
فأصل الوجود مطلقاً هو المعنى الذي حصل فيه التفاوت بين الواحد و الكثير و
الجزء و الكل مثلاً حيث إن^٤ كثيراً ما يوجد الواحد ولا يوجد الكثير ولا يوجد
الكثير إلا و للواحد وجود و كذا الجزء و الكل ، لست أقول من حيث وصف
الجزئية و الكلية فإنهما متفقان في نيل الوجود من جهة الإضافة ، و لذلك قال
الشيخ و قد حدّ بأنه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود و أما في التقدم بالعلية
فهو الوجود باعتبار وجوبه و فعليته لا باعتبار أصله فإن^٥ العلة لا تنفك عن المعلول
فالتفاوت هناك في الوجوب فإن^٦ أحدهما يجب حيث لا يجب الآخر و الآخر لا يجب
إلا حيث يكون الأول قد وجب فوجوب الثاني من وجوب الأول و في الأول التفاوت
كان في الوجود فيكون نحواً آخر من التقدم إلا أنه يجمعهما و يجمع البعد معنى
واحد يسمى بالتقدم الذاتي و هو التفاوت في الوجود في الجملة سواء كان في أصله أو
في تأكده ، و من زعم الجاعلية و المجعولية بين الماهيات فيوجد عنده ضرب آخر من
التقدم و هو ما بالماهية و ملاكه تجوهر الماهية مع قطع النظر عن الوجود ؛ فماهية
الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر ماهية المجمعول و ما تجوهرت هذه إلا و تلك
متجوهره فله أن يجمع الثلاثة مع اختلاف في معنى واحد هو التقدم الذاتي و هو

التفاوت في الوجود بوجه أشمل وأعم من أصل الوجود و من عارضه ومعروضه ^(١)،
و الحاصل إن ملاك التقدم أي الأمر الذي فيه التفاوت بينهما إذا اختلف كان أنحاء
التقدم بسببه مختلفة لأن التقدم و التأخر من الأمور النسبية الانتزاعية واختلفا
تابع لاختلاف ما اسندت إليه .

الرابع إن إرجاعه التقدم بالشرف إلى النجوز أو الاشتراك غير صحيح لما
علمت أن ملاك التقدم بسبب أمر فيه تفاوت ، و مناط تخالف أقسام التقدم باختلاف
ما يقع فيه التفاوت و هما موجودان في هذا القسم لأن ما به الفضل هاهنا أمر فيه
تفاوت بالكمال والنقص كالبياض و العلم و الرئاسة و الرذيلة و الخير و الشر ونظائرهما
مما يقبل الزيادة والنقصان فالأشد بياضاً له تقدم على الأضعف بياضاً في كونه أبيض ،
والأكثر رذيلة له تقدم على الأقل رذيلة في باب الرذيلة وملاك هذا التقدم و التأخر
شيء غير الوجود و الوجود و الزمان و المكان والترتيب فعدّهما قسماً آخر من التقدم
والتأخر في غاية الاستحسان .

فصل (٧)

❖ (في دعوى ان اطلاق التقدم على اقسامه بالتشكيك) ❖

و التفاوت

واعلم أن إثبات مطلق التشكيك في معنى التقدم و التأخر بالقياس إلى أقسامهما
مطلقاً أمر ضروري معلوم ، و أما إن ذلك يوجد في كل قسم بالقياس إلى كل قسم
سواءً فلا يخلو اثباته من صعوبة ، و لهذا لم يتعرضوا له ، و ليس أيضاً من المهمات

(١) فيكون اطلاق الوجود على شيئية الناهية الغير الالية عن الوجود و العدم و
على شيئية الوجود الالية عن العدم من باب ما يسمى في العلوم الجزئية بعموم المجاز و
عموم الاشتراك و قد اشير سابقاً الى ان الملاك في التقدم بالتجوهر نفس تشبه الناهية
وتقررها - س د ه .

كثيراً ، و الذي ذكروا هو إن التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل أصناف التقدمات الأخرى ثم المتقدم بالزمان و بعده بالمكان .

و قال بهمنيار في التحصيل : جميع أصناف التقدم خلا ما يختص بالطبع والعلية ليس يتقدم حقيقي إذ التقدم بالزمان أمر في الوهم والفرض كما عرفته ، و أما التقدم الحقيقي فهو ما يكون التقدم ذاتياً و ذلك فيما يكون بالطبع أو بالذات انتهى ، و ليس معنى هذا القول إن هذا التقدم ليس قسماً مخالفاً لما بالطبع كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه إن الزمان أمر واحد في الخارج ^(١) ليس له أجزاء إلا بحسب القسمة الوهمية ، و ما لا ينقسم لا يكون لأجزائه تقدم و تأخر ؛ فالتقدم فيه ليس بحقيقي بمعنى إنه ليس بوجود في الخارج لأنه ليس قسماً آخر من التقدم ، و هكذا الحال في كون تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض بالطبع فإنه أيضاً غير متحقق إلا في الوهم ، و الحق إن التفاوت بين الأجزاء الزمانية للهوية المتجددة المتقضية أمر خارجي مع قطع النظر عن وهم متوهم و فرض ، فافرض بمعنى إن ما في الخارج بحيث ^(٢) للعقل أن يحكم بالتقدم والتأخر بين أجزائها المقدارية الموجودة بالفعل بوصف الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما في سائر الاتصافات التي تكون في الذهن بحسب الخارج كزوجية الأربعة و فوقية السماء ، و هذا لا ينافي أيضاً كون الأجزاء

(١) اقول على هذا البيان يكون الدليل اخس من المدمى اذ لا يشتمل الزماني بزمان ذاته على ذاته فان تقدم المتقدم و تأخر المتأخر كنوح و نبينا عليهما السلام ليس بحسب القسمة الوهمية فالاولى ان يقال مراد بهمنيار بقوله اذ التقدم بالزمان امر في الوهم ان التقدم قد عدم في الخارج فلا بد في الحكم بالتقدم من احضاره في الذهن وهذا البيان يشمل الزمان و الزماني كما ترى - س ده .

(٢) فان ذات الاجزاء بنحو الترتيب السيلاني في الخارج وان لم يكن بوصف الجزئية والافتراق فيه وموضوع السوجة لا يقتضي اذ يدمن ذلك بل وجود منشأ الانتزاع فديصم مع وجود موضوع السوجة - س ده .

متشابهة الحقيقة لأن ما به التشابه و الثمائل فيها عين ما به التفاوت و التباين كما في أصل الوجود .

و بهذا يندفع ما قيل إن التقديم و التأخر متضايقان ، والمتضايقان يجب أن يحصلا معاً في الوجود فكيف يتحقق هذا التقديم و التأخرين أجزاء الزمان .
وذلك لأننا نقول : هذا النحو من الهوية المتجددة يوجد المتقدم منه والمتأخر معاً في هذا الوجود لاتصاله فيكون جمعيتهم عين الافتراق و تقدمه عين الحضور و ذلك لضعف هذا الوجود و نقص وحدته .

فصل (٨)

✽ في أقسام المعية ✽

و اعلم أن أقسام المعية بأزاء أقسام التقديم و التأخر بحسب المفهوم و المعنى لا بحسب الوجود لأن تقابل المعية لهما ليس تقابل التضاييف حتى يلزم أن يوجد حيث يوجدان بل تقابله تقابل العدم و القنبة ^(٣) إذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم و تأخر زمانيين لابد أن يكونا معاً في زمان ، ولا كل ما لا يوجد بينهما تقدم

(٣) لعلك تقول : اننا نقطع بان المعية ليست مجرد رفع التقديم و التأخر بل امر وجودي يلزمه هذا الرفع كما ان السواد ليس مجرد رفع البياض مثلاً بل كيفية ملزومة للرفع . قلنا : الاثنان امامتلان و اما خلافتان و اما مقابلان و التقابل اربعة مشهورة لامجال للتمائل بين المعية و بين التقديم و التأخر وهو واضح ولا للتخالف لعدم جواز اجتماع المعية معهما في المعلول ولا للتضاييف كما ذكره « قدس سره » ولا للتضاد لعدم التعاقب على موضوع واحد اذ لا يجوز ورود المعية بالذات على العقل الاول والثاني للذين هما موضوعا التقديم و التأخر بالذات و قد ابطال السلب و الايجاب بقوله اذ ليس كل شيئين ليس بينهما الخ فبقى ان يكون المعية هي دفعهما عما من شأنه الاتصاف بهما باحد المعاني ؛ فظهر ان ادعاء القطع من الوهم لا العقل ، نعم المعية في نفسها من الاضافات المتشابهة الاطراف - سره .

و تأخر بالطبع لابد و أن يكونا معاً في الطبع فإن المفارقات بالكلية لا يوجد بينهما
تقدم و تأخر بالزمان و لامعية أيضاً بينهما بحسب الزمان ، و كذا نسبة المفارق بالكلية
إلى زيد مثلاً ليست بتقدم زمني و تأخر ، ولا أيضاً بالمعية في الزمان فاللذان هما
معاني الزمان يجب أن يكونا زمانين كما إن اللذين هما في الوضع و المكان هما
مكانيان فما ليس وجوده في زمان لا يوصف بشي من التقدم و التأخر الزمانيين ، ولا
أيضاً بالمعية الزمانية ، و كذا المعية الذاتية بين الشئين لابد و أن يكونا معلولي
علة واحدة فاللذان لعلاقة بينهما من جهة استنادهما بالذات إلى علة واحدة و لامن
جهة استناد أحدهما بالذات إلى الآخر فلا معية بينهما و لا تقدم و لا تأخر ، و اللذان
هما معاً بالطبع قد يكونان متضائفين ، و المتضائفتان من حيث تضائفهما لابد و أن يستندا
أيضاً إلى علة واحدة كما حقق في موضعه^(١) ؛ فالمعان بالطبع إما أن يكونا صادرين
عن علة واحدة^(٢) أو هما نوعان تحت جنس واحد و نحوهما ، و هما قد يكونان
متلازمين في تكافؤ الوجود كالأخوين^(٣) و قد يكونون غير ذلك كالأنواع تحت
جنس واحد لأنهما معاً في الطبع إذ لا تقدم و لا تأخر في طباعهما ، و قد يكونان
معاني الرتبة^(٤) أيضاً إذا اشتهر كافي التأخر بالطبع عن الجنس و قد لا يكون ، و

(١) من انه لا يدان يذكر تلك العلة الواحدة و هي موقفة الارتباط بينهما في أحدهما ،
و العاصل ان التدوير خارج المركز مثلاً معان بالطبع بالنسبة إلى فلكهما المتقدمين عليه
و وصفهما اعني العاوي و المعوي ايضاً معان بالذات و متأخران بالذات بالنسبة إلى موقع
الارتباط و الماء و النار في السواليد معان بالطبع و كذا اضافتهما كالجزية و الغابرة
و المقابلة - س ر ه .

(٢) كالبولي و الصورة الصادرتين عن العقل الفعال و هما ايضاً مثال المتلازمين

- س ر ه .

(٣) الكف للتشبيه لا للتشثيل كما لا يخفى - س ر ه .

(٤) كالحساس و المتحرك بالإرادة بالنسبة إلى الحيوان و قد لا يكون المعية في

الرتبة مع المعية بالطبع كالجوهر و قابل الابداد و النامي و العساس فيه - س ر ه .

يصح أن يكون شيئان هما معاً في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن أن يكونا معاً في المكان من جميع الوجوه بل من الأجسام ما يكون معاً من وجه واحد كشخصان إذا كانا معاً في تساوي نسبتهما إلى من يأتي من خلف أو قدام فبالضرورة تختلف حالهما بالنسبة إلى ما يأتي من اليمين واليسار ، ولا يتصور المعية المكانية من كل وجه بين شيئين إلا مع تقدم أحدهما على الآخر بالزمان ، وربما يمتنع المعية المكانية بين جسمين كالكماليات من البسائط فلا يتصور المعية فيها .

و اعلم أن العلة يجب أن تكون مع المعلول من حيث هما متضائفان وليست هذه المعية بضارة للتقدم والتأخر بين ذاتيهما ، وإيسا إذا كانا من حيث هما متضائفان موجودان معاً يجب أن يكون وجود ذاتيهما معاً إذا إضافة لازمة للعلة والمعلول من حيث هما علة و معلول ^(١) و يتقدم العلة بهذا التقدم .

و اعلم أن علة الشيء لا يصح أن توجد إلا و يوجد معه المعلول ، لست أقول من جهة كونهما متضائفين بل لابد أن يكون وجودهما معاً ، وذلك لأن شرط كون العلة علة إن كان ذاتها فما دامت موجودة تكون علة و يكون المعلول موجوداً وإن كان لها شرط زائد على ذاته فعلية ذاته بالامكان والقوة وما دامت الذات على تلك الجهة لم يجب أن يصدر عنها معلول فيكون الذات مع اقتران شيء آخر علة فالعلة بالحقيقة هي ذلك المجموع من الذات والأمر الزائد سواء كان إرادة أو شهوة أو مبادئاً منتظراً فإذا تحقق ذلك الأمر و صار بحيث يصح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معاً في الزمان أو الدهر أو غير ذلك و ليسا معاً في حصول الهوية الوجودية لأن وجود المعلول متقوم بوجود العلة و

(١) أي متأخرة حتى ان إضافة العلية متأخرة عن المعلول و يتقدم العلة الى الخصوصية

التي بها يكون العلة علم انه « قدس سره » أبدى بقوله و اعلم الخ المعية بين الوجودين فلا يكون بينهما حيث تقدم وتأخر لا امتناع التخلف ، واجاب بان المعية بحسب الزمان والدهر لا بحسب حصول الهوية فانه في احدهما من الاخر دونه - س ره .

ليس وجود العلة متقوماً بوجود المعلول ، ويجب مما ذكر أن يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول ، وإذا رفع المعلول لا يجب رفع العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة واثباتها سبب رفع المعلول واثباته ، ورفع المعلول واثباته دليل على رفع العلة واثباتها ، والمعلول وجوده مع العلة وبالعلة و أما العلة فوجودها مع المعلول .

فصل (٩)

✽ (في تحقيق الحدوث الذاتي) ✽

هذا الحدوث إن كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوماً بغيره بهويته وذاته لامن جهة أخرى فيكون ذاته بذاته بحيث إذا قطع النظر عن وجود مقومه وجاعله كان لا شيئاً محضاً فهو لا محالة فاقر الذات بما هي ذات متعلق الهوية بشيء مأخوذ في هويته ، ولا يؤخذ هويته في ذلك الشيء لغناه ذلك الشيء عنه وفقره إليه فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية وإن كانا معاً في الزمان أو الدهر . وإن كان صفة للماهية فمعناه ليس كون تلك الماهية متعلقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود إذ لا تعلق ولا تقدم ولا تأخر بين المعاني - و الماهيات معرأة عن الوجود - ولا أنها من حيث هي هي تستدعي ارتباطها بشيء آخر وإنما حدوثها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث إذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجودة ليستة بسيطة ، لأنها يثبت لها في تلك المرتبة هذه اللىسية ، و السلب البسيط لشيء عن شيء لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود و العدم كلاهما مسلوبيان عن الماهية في تلك المرتبة أعني من حيث أخذها كذلك سلباً بسيطاً ، و كذا كل مفهوم مسلوب عنها إلا مفهوم نفسها فالسلب اللىسية كلها صادقة إلا سلب نفسها ، و الاثباتات كلها كاذبة إلا إثبات نفسها إذ الماهية من حيث هي هي ليست إلا هي ، و ليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين و ذلك لما قيل إن نقيض وجود شيء في تلك المرتبة سلب

ذلك الوجود فيها أى سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بأن يكون القيد للوجود المسلوب لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد وبين المعنيين فرق كما لا يخفى ، و مع ذلك لا يلزم خلو الواقع عن التقيض لأن الأمر الواقعي هو وجود الأشياء حيث يبتنا إنه الموجود وإنه الحقيقة و المفعول و الكائن لا الماهية إلا بالقصد الثاني أي بالعرض فهي خالية عن كل شيء ، و عن تقيضه أيضاً فأذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن أيس بعد ليس إذ للماهية أن يكون ليست بالمعنى المذكور ، ولها عن علتها أيست فالليس البسيط حالها في حد جوهرها و الايس بالفعل حالها من جهة الوجود و جاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها بحسب استنادها إلى الغير ؛ فهو لامحالة سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها ، و سيأتي بيان إن هذه السابقة و المسبوقية ليست قسماً آخر من أقسام التقدم كما ظنه بعض الأعلام بل يرجع إلى التقدم ^(١) بالطبع ^(٢) .

و ذكر العلامة الدواني في توجيه قول الشيخ « كل معلول أيس بعد ليس » جواباً عما يرد عليه من أن المعلول ليس له في نفسه أن يكون معدوماً كما ليس له في نفسه أن يكون موجوداً ضرورة احتياجه في كلا الطرفين إلى العلة كلاماً بهذه العبارة و هو إن وجود المعلول لما كان متأخراً عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة إلا العدم و إلا لم يكن متأخراً عنها ، و يرد عليه مثل ما مر فإن تخلف وجوده عن وجود العلة إنما يقتضي أن لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا أن يكون له في تلك المرتبة العدم .

(١) هذا بالنظر الى تفسير الحدوث بمسبوقية الشيء بعمده واما لوفرر بمسبوقيته

بغيره فمن الممكن ارجاعه الى التقدم بالعالية وخاصة لو اعتبر الحدوث في الوجود ط مد .

(٢) و هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج و ملاكه الوجود و الوجود وان ليس

في المرتبة الا انه على سبيل عدم الاعتبار لاعتبار العدم وليس التقدم بالتجوهر لاعتبارية الهاية فليس لها تجوهر و تقرر قبل الوجود و التقدم بالتجوهر بإصالة الماهية انسب

أقول : التوجيه المذكور فاسد لما أوردته عليه بل لأن وجود المعلول لما كان ناشئاً عن وجود العلة وهي جهة فعليته وتحصله ومبده قوامه فكيف يصح القول بأنه لا يكون للمعلول في تلك المرتبة إلا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداق فقدان المعلول ، بل الحق إن وجود العلة كمال وجود المعلول ، وتأكده وتماهه وجهة وجوبه وفعليته ، نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصة والقصور والإمكان لا يتحقق في العلة ، وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله : له في نفسه أن يكون ليس ، و له عن علته أن يكون أيس ، وقوله : كل ممكن زوج تركيبي ، إذ علم أن جهة الوجود والفعلية إنما جاءت إليه من قبل العلة ، وجهة العدم والإمكان له من ذاته ، وهذه الجهة مسلوقة عن علته .

ثم قال فإن قلت : إذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والإلزام الواسطة ، وأيضاً لا معنى للعدم إلا سلب الوجود فإذا ثبت أن ليس له الوجود في تلك المرتبة يثبت إنه معدوم فيها .

قلت : نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفى المقيد لاسلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة أعنى النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء الأول تحقق الثاني لجواز أن لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الأمور التي ليست بينها علاقة العلية والمعلولية فإنه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخراً عن وجود الآخر ولا متقدماً عليه .

أقول : إذا لم يكن الوجود ثابتاً للماهية في تلك المرتبة^(١) كان الوجود مسلوباً

(١) أي لا نقول في المرتبة العدم وليس لها الوجود على نحو المدول أو على نحو إيجاب سلب المحمول حتى يكون المرتبة نفس العدم والليس بل نقول ليس لها الوجود على نحو السالبة البسيطة وهي كما تصدق مع الموضوع المعلوم تصدق مع موضوع لا موجود ولا معدوم وجبئاً لا يلزم من صدق هذا السلب البسيط أن يكون المرتبة نفس السلب إذ لا موضوع هنا ، ولا ارتفاع النقيضين لصدق السلب والصدق اعم من الصدق الذاتي - س ر -

عنها في تلك المرتبة فصدقت السالبة البسيطة كما مر^١ لعدم استدعائه ثبوت الموضوع، ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذي في قوة إيجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع، وكما إن^٢ عقود السوالب في الموضوعات المعدومة كلها صادقة وإيجاباتها كلها كاذبة فهكذا في الماهية إذا اعتبرت مجردة عن الوجود والعدم يصدق السوالب البسيطة ويكذب الإيجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين وارتفاعهما، وأما الأشياء التي ليست بينها علاقة العلية أو المعلولية^(١) فكل منها لو أمكن يوجد بوجود الآخر كان له مثل هذا التقدم عليه وهو التقدم بالطبع لامحالة، وهكذا حال الماهية بالقياس إلى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث أن لها أن تنصف به أخيراً فإن لم تنصف بالوجود أولاً وانصفت به أخيراً فلها ضرب من التقدم على وجوده. بقي الكلام في أن عدم حصول شيء في مرتبة شيء لا يكفي في كون ذلك الآخر متقدماً عليه إذا لم يكن للآخر ثبوت في تلك المرتبة، و الماهية لا تثبت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود.

لكننا نجيب عن هذا بأن^٣ تجريد الماهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الأمر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجودها الذي لها لا بحسب هذا الاعتبار إذا الاعتبار المذكور بعينه اعتباران تجريد وخلق، لسنا نقول: إن^٤ هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل إن^٥ هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لأن^٦ معناها كون الماهية بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة، وكونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون والوجود

(١) المقصود أن العموم غير مسلم فلا يدخل الماهية والوجود والعدم فيه، والسلم أنما هو في الأمور التي لاهلاقة علية ومعلولية بينها، ولا علاقة الانصاف كتنطق الإنسان ونهق الحمار واما الماهية ووجودها فلا علاقة الانصاف بينهما موجودة وإن كانت علاقة العلية والحلولية متنية فإن الماهية ليست علة لوجودها كما حقق مراراً والوجود أيضاً ليس علة للماهية لأنها دون الجمولية لأنها فوقها - س ر ه.

كما إن كونها هي هي لا غير و كونها ليست بموجودة و لا معدومة ضرب من التقرر ، و السبب فيما ذكرناه إن الوجود أصل كل شيء ، و ما لم يكن وجود لم يكن ماهية أصلاً فإذا أفاد الفاعل وجوداً فلذلك الوجود معنى و ماهية فللمعقل أن ينظر إليها و يعتبرها مجردة عن وجودها لكونه عرضياً لها ، و كل ما هو عرضي لشيء فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجود عارضه و على الوجود العارض فللمعقل أن يحل محل الموجود إلى ماهية و وجود و إن لم يكن في الخارج إلا شيء واحد ، فإذا حل محل الموجود إلى شيئين فكل منهما غير صاحبه و لكن من شأنه أن يتلبس بصاحبه فهذا ضرب من التقدم للماهية إذا كان المنظور إليه حالها لكن الوجود في الواقع متقدم على الماهية ضرباً آخر من التقدم و هو التقدم بالحقيقة كما مر .

ثم قال : وقد تلخص عن هذا البحث إن الممكن ليس له في المرتبة السابقة إلا إمكان الوجود و عدمه فله في هذه المرتبة عدم بحسب الإمكان فإذا اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى ثم وإلا فلا .

أقول : و العجب إنه قد اعترف بأن له في تلك المرتبة إمكانهما ، و الإمكان أمر سلبي إذ معناه سلب ضروري الوجود و عدمه فقد اعترف بثبوت هذا السلب للماهية في ذاتها و هذا لا معالة يستدعي ضرباً من الثبوت فثبت هاهنا جميع ما يعتبر في التقدم من غير اكتفاء ببعضها لأن ذلك أمران وجودا المتقدم في مقام وعدم المتأخر فيه . فالماهية لها ثبوت في تلك المرتبة و لوجودها عدم فيها ، كيف و الماهية من حيث هي هي لا ينفك عنها ذاتها و ذاتياتها فلها و لذاتياتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حيث ذاتها و إن كان ثبوتاً تابعاً للوجود في الواقع كما علمت .

ثم أورد هاهنا إشكالا و هو إنه لو تقدم عدم الماهية على وجودها كما ادعىتموه لكان متقدماً بالطبع عليه إذ التقدم الذاتي منحصر عندهم في ما بالعلية و ما بالطبع و لا مجال للعلية هاهنا فيلزم أن لا يتحقق

عقدة و حل

العلة البسيطة ^(١) وهو خلاف مذهبهم ^(٢)، قالوا ويمكن الجواب عن ذلك بأن المراد بالعلة ما يحتاج إليه المعلول في وجوده ^(٣) فتفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالا يمكن والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لأنها غير منظور إليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر ^(٤) ولذلك صرّحوا بعدم دخول الإمكان الذاتي في العلة . أقول : هذا الجواب كيك جداً ^(٥) فإن أجزاء الماهية كالجنس والفصل بل كالمادة والصورة وإن كانت مفروغاً عنها عند احتياج المعلول إلى السبب ^(٦) لكنها مع ذلك معدودة من جملة أسباب وجود الماهية فكذلك الحال في المراتب السابقة على وجود الماهية ولذلك يصح أن يقال أمكنت فاحتاجت فوجدت ، وتخلل كلمة الغاء يشعر بالعلية ، وصرّحوا أيضاً بأن الإمكان علة لحاجة الممكن إلى السبب كما إن القوة الاتعالية علة لقبول القابل الوجود والفعلية فيلزم هاهنا التركيب في العلة بالاربع ؛ فالحق الحرى بالتحقيق ^(٧) هاهنا هو أن يقال إن صدور الوجود في نفسه عن العلة

(١) في العبارة قصور والاولى ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة فان العلة البسيطة على اى تقدير يتحقق وقد صرح المصنف « قدس سره » فيما يمد بقوله بل علته التامة مركبة - س ر ه .

(٢) في واجب الوجود بالذات ومطلوه الاول - س ر ه .

(٣) هذا التخصيص لوجه له بل العلة ما يحتاج اليه الشيء سواء كان في وجوده او في قوامه فان اشتمل على جميع ما يحتاج اليه الشيء فهي التامة والا فهي الناقصة - س ر ه .
(٤) فانها من ناحية المعلول لامن ناحية العلة حتى يلزم التركيب فكما ان نفس المعلول خارجة محتاجة لامحتاج اليها كذلك الامكان ونحوه فالعلة التامة للمعلول الاول بسيطة - س ر ه .

(٥) فانه تخصيص في القاعدة المعقبة كما قلنا فكيف لا تنجوهر الماهية و اتلاف قوامها محتاجة الى الجنس والفصل بل هما محتاج اليها لوجود الماهية كما صرح به فان وجود الماهية محتاج الى قوامها و قوامها محتاج اليها و المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء - سره .

(٦) اى السبب الفاعلى - س ر ه .

(٧) فعلى تحقيق المصنف « قدس سره » لاتخصيص للتامة البسيطة بعلة العقل الاول بل العلة بكل وجود تامة بسيطة ولكل ماهية موجودة مركبة كما قال من ذات الفاعل *

شيء، وصيرورة الماهية موجودة شيء، وقد مر إن الأصل في الموجدية هو الوجود و الماهية بسببه تكون موجودة فصدور الوجود عن الجاعل في نفسه لا يحتاج إلى ماهية ولا إلى إمكان أو حاجة زائدة بل الذي يتعلق به هويته هو ذات الفاعل فقط لا بشيء، آخر فعلى هذا يمكن أن يكون لبعض الموجودات علة بسيطة هي نفس وجود فاعله من غير شرط من مادة أو صورة أو ماهية أو قوة أو إمكان، و أما جعل الماهية موجودة فلا بد من تركيب في علة هذه الموجدية لأن الوجود الموجدول إليه حال للماهية ولا محالة حال الشيء. بالفعل متأخر عن ذاته وعن إمكانه وقوة قبوله لذلك الحال فلم يوجد هناك علة بسيطة بل علته النامة مركبة من ذات الفاعل و ماهية الموجدول و قوته للقبول لأقل من هذه الثلاثة .

على أن هذه القوة الإمكانية يتصور أيضاً لها قرب و بعد و ذلك لأن إمكان الماهية إذا أخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها إلى العلة فهي قوة بعيدة وإذا اعتبرت نسبتها إلى علتها فهي قوة قريبة من الفعل إذ الفعل هو موجوديتها أعني تقييدها بالوجود كالهبولى التي تصورت بالصورة وصارت معها شيئاً واحداً .

وماهية الموجدول ومراده بماهية الموجدول نفس الماهية من حيث هي ، واما الموجدول فهو الماهية الموجودة ومعلوم ان الموجدول مفروق عنه لا يعد من ناحية الموقوف عليه الا ان يقال هذا حكم سنخ الوجود واصله و اما باعتبار الراتب فيخص ذلك بالعقل الاول فان وجود زيد مثلا علته بلاؤه الطل الارضية مجبوع اصل قديمه و شرط حادث هو وجود حركة جزئية مساوية - س ر ه .

المرحلة العاشرة

❖ (في العقل والمعقول) ❖

إن من عوارض الوجود بما هو موجود من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعاً متخصص الاستعداد طبيعياً أو تعليمياً هو كونه عالماً أو معلوماً فالبحث عن العلم وأطرافه وأحواله حتمي بأن يذكر في الفلسفة الأولى التي يبحث فيها عن الأحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود والكلام فيه يتعلق بأطراف ثلاثة : الطرف الأول في ماهية العلم وعوارضه الذاتية وفيه فصول .

فصل (١)

❖ (في تحديد العلم) ❖

يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنتهت عينا ماهيتها، ومثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركبة من أجناس و فصول وهي أمور كلية ، وكل وجود متشخص بذاته ، وتعريفه بالرسم التام أيضاً ممنوع كيف ولاشيء أعرف من العلم لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداءً من غير لبس ولا اشتباه ، وما هذا شأنه يتعذر أن يعرف بما هو أجل وأظهر ، ولأن كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم ^(١) ، نعم قد يحتاج بعض الأمور الجلية إلى تنبيهات وتوضيحات يتنبه بها الإنسان ويلفت إلى ما ينهل عنه ويلخص معناه ويزيده كشفاً ووضوحاً كما في الوجود الذي هو أعرف الأشياء . وأما ما استدل

(١) والعامل انه يلزم الدور ، ودفعه بان ظهور غير العلم انما هو بوجود العلم لا بمفهومه فلا بأس بأن يتوقف ظهور مفهومه عند العقل على مفهوم غيره - س ر ه .

به بعض الفضلاء على كون العلم غنياً عن التعريف بأن كل من عرف شيئاً أمكنه أن يعرف كونه عارفاً بذلك الشيء من غير برهان ونظر ^(١) ، والعلم يكونه عالماً عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم ، والعلم باتصاف أمر بامر يستدعي العلم بكل واحد من الأمرين أعني الموصوف و الصفة ، فلو كان العلم بحقيقة العلم مكنسباً لاستحال أن نعلم كوننا عالمين بشيء إلا بنظر و استدلال وليس كذلك ، فثبت إن العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب ، فهو منظور فيه فإن ما ذكره لا يفيد إلا كون العلم معلوماً لكل أحد بوجه من الوجوه لا بوجه يمتاز به عما عداه ، فإن العلم بثبوت شيء لشيء لا يستدعي إلا تصوّره بوجه ما لا غير ^(٢) كما يبين في علم المنطق عندما ذكر إن التصديق يحتاج إلى تصور المحكوم عليه وبه والنسبة ، كيف وكل واحد من الإنسان يعرف إن له سمعاً وبصراً ويداً ورجلاً ورأساً ، والأكثر من لم يعرفوا حقائق هذه الأمور لا يكتفونها ولا يرسومها .

(٢) لو استدلال بان علم الانسان بما لبته بديهي وجداني و العلم المطلق جزء هذا

التقيد و جزء البديهى بديهى لكن أولى كما لا يخفى - س و ه .

(٣) ولو كان من الوجوه العامة فضلاً عن الوجوه الخاصة فضلاً عن التصور بالعدد

واكتفاء - س و ه .

فصل (٢)

✽ (فى ان العلم بالأشياء الغائبة وجوداتها عنا لابد) ✽

فيه من تمثل صورها عندنا (١)

قد مر في مباحث الوجود إن^١ للأشياء سيما المعدومات بل الممتنعات صوراً متمثلة في الذهن^(٢)، لأننا نحكم عليها بأحكام ثبوتية صادقة كالحكم بأن شريك الباري ممتنع، و اجتماع النقيضين محال، و الجبل من الذهب و البحر من الزئبق جوهر جسماني معدني لا وجود له في العين، وصدق الحكم بثبوت شيء، شيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت فلهذه الأشياء وجود في نحو من الوجود إذ لا يمكن أن يكون الشيء موصوفاً في الخارج بامتناع الوجود أو باللاوجود في الخارج لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد و إذا وجد لم يكن معدوماً؛ فثبوت العدم و الامتناع لا يكون إلا في العلم دون العين.

و أما الشبهة بأن الحكم على الشيء بالامتناع لو اقتضى كونه ممتنع الكون لكانت الصور العلمية للأشياء الممكنة وهي عين ماهياتها أيضاً ممتنعة لاستحالة حصولها

(١) ما ذكره قدس سره من البراهين على اثبات هذا العنوان كنفس العنوان يختص بالعلوم الحصولية التي لنا أعنى العلم بالأشياء الغائبة وجوداتها عنا، و أما الإهم من هذا العنوان أعنى كون كل علم بالشيء الخارج وجوده عن وجود العالم على طريق تمثيل الصورة فيمكن البرهنة عليه بالاخذ من هذه البراهين بالتعميم وهو ظاهر. و أعلم أن هاهنا نظراً أدق من هذا النظر وذلك بإرجاع العلم الحصولي الى العلم الحضورى فينتج ان العلوم بالعلم الحصولي سواء كان كلياً أو جزئياً جوهر مجرد عقلى أو مثالى يتعد به العالم نوعاً من الاتحاد و سيجيء الإشارة اليه - ط مد.

(٢) لما فرغ من بيان الغنى عن مطلب ما الحقيقة للعلم شرع في مطلب هل البسيطة له وان ادلة الوجود الذهني دليل هليته، قوله سيما الخصوصية لاجل حصر وجودها فيه دون وجود غيرها - س ره.

بعينها في الخارج ؛ فلم يبق فرق بين الممكنات والممتنعات في استحالة الوجود في الخارج لهما جميعاً بذاتها .

فمندفعة بأن اعتبار الماهية في نفسها غير اعتبارها موجودة ؛ فالماهية مع كونها ذهنية يستحيل أن تكون خارجية سواء كانت مأخوذة عن الممكن أم لا ، و كذا كونها مع قيد الوجود الخارجي يستحيل أن تكون ذهنية ، و بالجملة كل من الوجود الذهني و الخارجي يمتنع أن يتقلب إلى الآخر ، و ذلك لا يقتضي أن تكون الماهية من حيث هي هي ممتنعة الاتصاف بهما ^(١) ؛ فالمحكوم عليه في العقل بالامتناع أو بالإمكان لا بد أن يكون موجوداً في العقل لكن الحكم بالامتناع أو الإمكان ليس عليه باعتبار هذا الوجود بل باعتبار الماهية من حيث هي هي ، و يقرب من هذا في الدلالة على ظرف الشهود العلمي و الظهور الكشفي ^(٢) إن كثيراً من الأشياء يتصف بالاشراك والعموم و النوعية و الجنسية و ما يجري مجراها ، و ليس لها في الخارج شيء من هذه الأوصاف الصادقة عليها فلا بد للأشياء من نشأة أخرى و نحو آخر من الوجود يتصف فيها بالكلية و نظائرها ، و من الشواهد القوية على وجود نشأة علمية إن المحسوسات كالحرارة و البرودة إذا تكيّفت بها الآلات كالللمسة مثلاً ليست الصور الحاصلة منها في الآلة من جنس الكيفية المحسوسة ^(٣)

(١) أي لا بشرط وان كان خصص الماهية - س ر ه .

(٢) و يقرب من هذا ان كثيراً من الأشياء في عالم الطبيعة تختلط بالاجانب والغرائب كالبياض يغلط بالموضوعات والازمنة و الجهات و غير ذلك و العقل يأخذه صرفاً معنواً عنه جميع ما هو من غرائب و اذهو مشار إليه للعقل لا بد له من وجود اذ لا اشارة الى المعلوم و حيث لا وجود له في الخارج الا بنحو الاختلاط والكثرة ففي الذهن وانما قال كثيراً لكان حقيقة الوجود - س ر ه .

(٣) محسوسات اللامسة اذا كانت غير مافي العضو اللامس كان لها نحو تجرد اذ لو كانت في مادة اللامسة لا تطبع مثلان في محل واحد فلها قيام صدور بالنفس كقيام الصور الباصرة و المسموعة بالنفس و هو لا يتعاشى عن ذلك بل هذا متعده و سيصرح بانها كفيات نفسانية و صور ذهنية و لكن كلامه في البدء و المعاد ينادى بخلاف ذلك فانه صرح هناك ان نفس

بل من جنس آخر من جملة الأجناس الأربعة التي هي تحت مقولة الكيف ؛ فإن صورة الحرارة القوية الموجودة في آلة اللمس ليست ملموسة و إلا لأخس بمافي آلة لمسه غير هذا اللمس^(١) ، وكذا صورة الطعم كالحلاوة القديدة التي أدرکها الإنسان بآلة الذوق كجرم اللسان ليست من المطفومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان و إلا لكانت مذوقة ، كذلك لمن أكل ذلك اللسان فرضاً بل ليست صورة شيء من هذه الأمور التي هي حاضرة عند الحواس إلا من الكيفيات النفسانية التي هي من صفات النفوس لصفات الأجسام ؛ فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية و إلا لكانت محرقة بل هي كيفية نفسانية ، وكذا البرودة الذهنية واللون الذهني والحروف والأصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة لما وجدت إلا قائمة بالهواء المقروع أو المقطوع ، و لكن حديث النفس مسموعاً لكل صحيح السمع غير موقور الصماخ ؛ فهذه الأمور لا ينبئ الإنسان على أن

تتفرق الاتصال العاقل في المادة اللسية معلوم بالعلم الحسوسى ، ومن شاء فليرجع اليه ، ثم اعلم انه يتفرع على ما ذكر من ان جميع مدركاتك الذاتية من المحسوسات الظاهرة و الباطنة في عالمك لاغير حدوث العالم بمعنى آخر لطيف سوى ما ذكرناه في تحرير اتنا من حدوث الذاتي والذهنى و الزمانى أى التجدد الذاتى الجوهرى وهو ان وجود العالم الفنى لنا حادث زمانى وكما انه حادث زمانى فهو بالذات دائر

آدمى چون نهاده سرد خواب ❖ خيمه او شود گسته طناب

فحدوث العالم متعلق بحدوث الانسان الطبيعى وبواره بيواره - س ر ه .

(١) المراد ان الحرارة الموجودة في آلة اللمس صورتها العلية في النفس دون آلة اللمس ، والطعم الموجود في آلة الذوق صورته العلية في النفس دون آلة الذوق و الا لأخس من اتصل به بهذا العاقل عين ما يدركه المحس الال ، و كانت الصورة الادراكية قابلة للاشارة العسية ولم يمكننا اعادة عين هذه الصورة العلية بعد زوال الصورة عن آلة المحس هذا ، وامامنا يفيد ظاهر العبارة وهو خلو آلة المحس عن الصورة المادية للكيفيات المحسوسة فمما لا يمكن الالتزام به البتة - ط مد .

للمحسوسات وجوداً آخر غير محسوس فيصير مؤمناً بوجود نشأة أخرى غير نشأة الأجسام وواحقها .

وأما متشبثات المنكرين لهذا الحضور العلمي المبين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للأشياء الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصورنا السواد واللباض ، ومثل قولهم إن الماهيات كالأشياء والفلك والأرض إذا انطبعت في العقل فهي من حيث أنها صورة جزئية حاصلة في ذات شخصية تكون لا محالة موجودة في الخارج^(١) فإن كانت متحدة مع الأفراد الخارجية في الماهية ولوازمها لكان يجب أن يترتب عليها الخواص واللوازم الخارجية فكانت الحرارة محركة ، والإنسان منجر كإنساناً ، والسواد قابضاً للبصر ، وليس كذلك ، وإن لم تكن متحدة معها في الماهية لم يكن لشيء واحد وجودان كما هو المطلوب . ومثل قولهم لو كان علمنا بالأشياء عبارة عن وجودها في أنفسنا لزم منه أن يصير النفس منجر كساكنة حارة باردة . فقد عرفت في أوائل الكتاب وجه حل هذه الشكوك وأمثالها من أن هذا الوجود العلمي وجود آخر ، والماهية إذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات والآثار المترتبة عليها في الوجود المادي من النضاد والتفاسد والتزام وغير ذلك .

وأما ما تفصلي بعضهم بقوله : إن من الجائز أن يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوابل حتى تكون الحرارة متى حلت بالمادة الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة ، ومتى حلت النفس المجردة عن الوضع والمقدار لا يعرض لها شيء . من

(١) كانه نطق المنكر بان الثبوت يقول شرط ترتيب الاتار هو الوجود الغارجي تصدى أولالاتبات الوجود الغارجي كما هو المحقق فان الوجود الذهني بالنسبة الى الوجود الغارجي للماهية ذهني لكنه في نفسه خارجي ، ولا فرق بين صور الموضوع الغارجي المادى وصور الموضوع الغارجي المجرد في كون كليتهما خارجيين لكنه أثبت الغارجية برفع السانع الذي هو ابهام الماهية ' ومع ذلك جوابه انا سلمتان الوجود الذهني غارجي ولكن نحو الغارج مختلف فلكل خارجي اثر لا يطلب من الاخر - س د .

هذه الآثار ، وتكون الماهية في الحالين واحدة .

ففيه إن المسائل إذا وجّهت الإشكال في نفس تلك الآثار كالسخونة والاحتراق لم يندفع بالجواب الذي ذكره ^(١) فيجب المصير إلى مامهدّناه في مباحث الوجود الذهني .

فصل (٣)

✽ (في حال التفاسير المذكورة في باب العلم و تزييفها) ✽

✽ (وتحصيل المعنى الجامع لأفراده) ✽

زعم كثير من الناس إن أقوال الحكماء مضطربة في باب العقل والمعقول غاية الإضطراب فإن الشيخ الرئيس يضرب كلامه تارة إلى أن يجعل التعقل أمراً سلبياً وذلك عندما يبين إن كون الباري عاقلاً ومعقولاً لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته لأن معنى عاقلية ومعقولية تجرده عن المادة وهو أمر عديمي ^(١) ، وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عندما يبين إن تعقل الشيء لذاته ليس إلا حضور صورته عند ذاته ^(٢) ، وأيضاً نصّ على ذلك في النمط الثالث من الإشارات حيث قال إدراك الشيء هو أن يكون حقيقة متمثلة عند المدرك ،

(١) أي في الأصل المحفوظ من الماهية إذ يلزم انصاف النفس باصل السخونة

و إن لم يلزم انصافها بلوازم السخونة اللاتنية من خصوصية القابل الخارجى كالنضج والتعديل والتصعيد ونحوها فإن نفس ماهية المقبول هي السخونة في جميع القوابل محفوظة - س ر ه .

(٢) هذا لا يدل على ما نسبوا اليه اذا المراد بالمعنى هو الناطق أو التعريف الرسمي

باللازم - س ر ه .

(٣) المراد بالصورة ماهية الشيء بالفعل لا الصورة المطابقة كما في العلم الحصولي

إلا أن يراد العلم العصورى الحصولي من النفس سوى الحضورى كما هو شأن التكليلين في تعاريف النفس وتحصيل مفاهيم ذاتية او عرضية مثل أنها جوهر مفارق مدرك للكلبات حادث بحدوث البدن أوله كبنونة سابقة وغير ذلك - س ر ه .

وتارة يجعله مجرد إضافة وذلك عند ما بين أن العقل البسيط الذي لواجب الوجود ليست عقليته لأجل حصول صور كثيرة فيه بل لأجل فيضان تلك الصور عنه^(١) حتى يكون العقل البسيط كاللبد، الخلاق للصور المفصلة وكذا ، العقل البسيط الإجمالي إذا حصل فينا يكون كاللبد الخلاق لعلومنا النفسانية ، وتارة يجعله عبارة عن كيفية ذات إضافة إلى الأمر الخارجي^(٢) وذلك عند ما بين أن العلم من الكيفيات النفسانية داخل في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض ، وأيضاً عند ما بين أن تغير المعلوم يوجب تغير العلم الذي هو كيفية ذات إضافة .

وأما الشيخ المقنول صاحب كتاب حكمة الاشراف فذهب إلى أن العلم عبارة عن الظهور ، و الظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نوراً لنفسه^(٣) وقد يكون

(١) ليس المراد بالفيضان اضافة مقولية بل المراد مبدء الصفة الاضافية فان الصور المرسمة الفاضة من ذاته لامعالة ذاته واجدة ايهاا بنوعا أعلى بل ذاته النحوا الأعلى من وجودها بل الصور انفسها من صقع ذاته ولا وجود لها عليحدة بل موجودة بوجود الذات ولا فيضان بهذا اللعاط كيف والفعل الابداعي كالعقل من صقع الذات والصفة اشد استهلاكاً و أتم ربطاً ، وب الجملة من فهم الاضافة من هذا الكلام ذل قدمه عن المقام ولم يضر على البرام - س ده .

(٢) الفرق بينه وبين ماسبق من قوله وتارة يجعله عبارة عن الصور المرسمة مع ان العلم على ذلك التقدير ايضاً صفة حقيقية ذات اضافة ان العلم على هذا كيف وعلى ذلك من مقولة المعلوم ان جوهرراً فجوهره وان كذا فكهم و ان كيفاً فكيف ، و لبس كيتاً بقول مطلق كما قال بعضهم ان اطلاق الكيف على العلم من باب الباسمعة والنشبه - س ده .

(٣) قد خرج من التقسيم ان العلم كون الشيء نوراً لنفسه وكونه نوراً لغيره الذي هو نور لنفسه ، أما أمثلة الانعام فالنور لنفسه كنور الانوار و كالنور الفاهر و كالنور الدبر ، و النور لغيره الذي هو نور لنفسه كالعلوم الحسولية ، و المظلم في نفسه و النسق لنفسه الاجسام الطبيعية ، والنور لغيره الاشعة الشمسية والقمرية والسراجية وانها اخيرة مدلولات النور عند الاشرافيين ، و النسق لغيره باقى الاعراض الجسائية فانها كلها عندهم هيآت غاسقة - س ده .

نوراً لغيره فإن كان نوراً لنفسه كان مدركاً لنفسه وإن كان نوراً لغيره فلا يخلو ذلك الغير إما أن يكون نوراً لنفسه أولاً يكون ، وعلى الثاني فهو إما أن يكون مظلماً في نفسه أولاً ، وعلى الثاني فهو إما نور لغيره أو ليس بنور لغيره أيضاً بل غسقاً لغيره ، فعلى التقدير الأول كان ذلك الغير مدركاً له ، وعلى التقادير الثلاثة فلم يكن ذلك الغير مدركاً له ولا هو مدركاً لنفسه ، هذا حاصل مذهبه ؛ فدل على أن علم الشيء بذاته عنده عبارة عن كونه نوراً لنفسه ، وعلم الشيء بغيره عنده عبارة عن إضافة نورية بين شيئين نوريين^(١) . وهذه الأقوال ظواهرها متناقضة لكن يمكن تأويلها و إرجاعها إلى مذهب واحد هو إن العلم عبارة عن وجود شيء مجرد ؛ فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواء كان علماً لنفسه أو لشيء آخر ؛ فإن كان هذا الوجود المجرد المسلوب عنه الغواشي وجوداً لنفسه كان عقلاً لنفسه ، وإن كان وجوداً لغيره كالأعراض كان عقلاً لغيره أو خيالاً له أو حساً له ، فهذا تحقيق معنى العلم مطلقاً على الإجمال ، فلنرجع إلى أبطال ما يفهم من ظواهر الأقوال المذكورة في تفسير العلم ثم إلى تشييد ما هو الحق عندنا ثم إلى إصلاح بواطن ما ذكره من تلك الأقوال بقدر الإمكان .

فنقول أما كون التعقل أمراً سلبياً فهو ظاهر البطلان ؛ فأتنا إذا رجعنا إلى

(١) هاهنا كلام على المصنف « قدس سره » وكلام على الشيخ المقتول أما الكلام مع الشيخ فهو ان علم الله تعالى بالاجسام و هيئاتها الفاسقة و النورية اشراقى حضورى ، ولا يشله التعريف الذى ذكره لانه النور للغير الذى ليس نوراً لنفسه ، وأما الكلام مع المصنف « قدس سره » فهو ان علمه الاشراقى بالاجسام و هيئاتها الفاسقة ليس اضافة نورية بين نوريين ، والجواب ان نوراً للغير الذى هو المستنير القابل ليس علماً لنفسه ولا لذلك الغير ولا ينافى أن يكون هذا علماً من حيث انه نور للغير الذى هو المستنير الفاصل عنه من هذه العبيئة نور للغير الذى هو نور لنفسه ، والمراد بالاضافة النورية بين النورين فى كلام المصنف « قدس سره » الاضافة الاشراقية بين النورين اعنى نوراً لغيره ونوراً لنفسه - سره .

وجداننا عند تعقل شيء فنجد من أنفسنا إنه حصل لنا شيء ، لا أنه زال عنا شيء .
و أيضاً لو كان جعل العلم سلباً لم يكن أي سلب اتفق بل أولى الأشياء بأن
يكون العلم سلباً له هو ما يقابله ، و مقابل العلم هو الجهل ، فلو كان العلم سلباً
لكان سلباً للجهل ، و الجهل قد يكون بسيطاً وقد يكون مركباً فإن كان العلم سلباً
للجهل البسيط الذي هو عبارة عن عدم العلم بشيء ، فعدم العلم يكون ثبوتاً للعلم
فيكون العلم ثبوتياً لا سلبياً ، و إن كان سلباً للجهل المركب فيلزم حلول الواسطة
بين الشيء و سلبه لأن عدم الجهل المركب لا يستلزم حصول العلم فبطل كون العلم
سلباً للجهل المركب .

و أيضاً الجهل المركب مركب من علم و جهل فلو كان العلم الذي هو سلبه
سلباً لجزئه الذي هو العلم يلزم سلب الشيء لنفسه ، ولو كان سلباً لجزئه الذي هو
السلب لعاد الشق الأول و هو كون العلم عدم عدمه .
ثم لو قال قائل: إنما لانجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة ولواحتقها .
فنقول: هذا باطل من وجوه ثلاثة :

أولها إن التجرد عن المادة لا ينسب إلى أحد دون أحد فلا يقال هذا مجرد
عن المادة بالنسبة إلى زيد دون عمرو و كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو ^(١) ، ولو
كان العلم بالشيء عبارة عن تجرده عن المادة لصح أن يقال بدل علم زيد بأن العالم
حادث تجرد زيد بهذا القول .

وثانيها إنه ليس علمنا بكون الشيء مجرداً عن الوضع و الإشارة علماً بكون
ذلك الشيء علماً بشيء ، ولو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كل

(١) التفصيل ان يقال : ان العلم لو كان هو التجرد عن المادة فاما بمعنى المعلومة

فاذا قلنا زيد يعلم الشمس دون عمرو يلزم ان يكون الشمس مجردة بالنسبة الى زيد
دون عمرو ، و اما بمعنى العالمة فيلزم ان يكون زيد مجرداً بالنسبة الى الشمس دون عمرو ،
و اما كون صورة الشمس مجردة فلا يلزم هنا اذ على هذا القول سلب لاصورة مع انه على
القول بالصورة التجرد لازم للعلم لانفسه - س ر ه .

ما عامنا مجرد شي. علمنا كونه علماً بشي. و ليس كذلك بل بعد العلم بكون الشيء مجرداً عن المواد يجوز الشك لأحد في كونه علماً أو عالماً بذاته أو بغيره. إلا بعد البرهان ، و لهذا أقيم البرهان على أن كل مجرد عقل و عاقل ، و من الممتنع أن يكون معنى واحد مجهولاً و معلوماً في زمان واحد .

و ثالثها ما أشرنا إليه أولاً من أنا نجد من أنفسنا من جهة كوننا عالمين حالة ثبوتية متميزة عن سائر أحوال النفس كالإرادة و القدرة و الخوف و الشهوة والغضب وغير ذلك : فظهر من هذا إن الإدراك للشيء ليس مجرد العدم .

و أما المذهب الثاني وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل فمندفع أيضاً بوجوه ثلاثة .

الأول إنّه لو كان التعقل هو حصول صورة في العاقل لكننا لانعقل ذاتنا ، و التالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله ، وجه المزوم إن تعقلنا لذواتنا إمّا أن يكون نفس ذاتنا أولاً بدو من حصول صورة أخرى من ذاتنا في ذاتنا و كلا القسمين باطل ، إمّا الأول فلان تعقلنا لذواتنا لو كان ^(١) نفس ذاتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا ، و كذا من عقل الأشياء التي هي عاقلة لذاتها لزمه أن عقلها عاقلة لذواتها بل كان عقله إياها عقل عقلها لذاتها ، و ليس كذلك ، و أما الثاني فهو أيضاً باطل، إمّا أولاً فلأن تلك الصورة لا بد وأن تكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين أو كون أحدهما حالاً و الآخر محلاً مع عدم رجحان أحدهما بالحالية و

(١) يلزم الغلف إذا افترض أن العلم صورة فكيف يجوز أن يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا والتفصيل أن هاتين اشكالين أحدهما أنه مع فرض أن التعقل بصورة كيف يشي احتمال أنه بنفس ذاتنا ، وثانيهما أن هذا المصدر برد على كل من يقول أن علم المجرد بذاته عين ذاته ، والجواب أن المراد بالصورة المزيفة ماهية الشيء التي هو بها و فكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لا ينافي الصورة إذ المراد بها ماهيتها و حينئذ فالإلزام في قوله من عقل المجرد عقله عاقلاً لذاته ظاهرة إذ الماهية ممكنة التعقل لكن ماهو ممكن التعقل ليس العلم عينه و ما كان العلم عينه و هو الوجود الحقيقي ليس ممكن التعقل ، و أما على المختار فمندفع إذ الصورة وجود نوري لا يعلم إلا بالعضور - س ر ه .

الآخر بالمحلية ، و أمّا ثانياً فلاستلزام كون شيء واحد جوهرأ وعرضاً لأن صورة ذاتنا مثل ذاتنا ، و ذاتنا جوهر مستقنى الوجود مما يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل كان عرضاً ، و أمّا ثالثاً فلأن كل صورة ذهنية فهي كلية ولو تخصصت بألف تخصيص فإنّه لا يمنع عن الكلية واحتمال الاشتراك بين كثيرين ، ونحن نعرف ذاتنا هوية شخصية غير قابلة للاشتراك ، ولأن كل ما يزيد على ذاتنا فإننا نشير إليه بهو ونشير إلى ذاتنا بأننا ؛ فلو كان علمنا بذاتنا بصورة زائدة علينا لكننا مشيرين إلى ذاتنا بهو ، والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدم . الوجه الثاني إنه لو كان الإدراك عبارة عن حصول صورة المدرك فلا شك إن هذه الماهيات مقارنة للأجسام الجمادية مع أن الإدراك غير حاصل لها فعلمنا أن نفس حصول هذه الماهيات للجوهر ليس هو إدراكه لها لأن نفس الحصول لها لا يختلف في الحالين فإن من يدرك شيئاً أمكنه أن يدرك ذلك الشيء مع ما يقارنه فإن مقارنة صورة السوار والأمين والكم لشيء لا يمنع عن كون ذلك الشيء مدركاً وإلا لم يتعلّق الإدراك بمجموعها ونحن ندرك كثيراً جسماً ذامق دار ذاكيف وأين ووضع وغير ذلك ، ولو قالوا إن الإدراك حصول صورة لما من شأنه الإدراك لكان تفسير الشيء بمثله هو باطل ؛ فلم أن العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة .

فان قيل : نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجردة عن المادة عند موجود مجرد عن المادة .

فيقال : هذا أيضاً باطل لأنّ التعقل حالة ثبوتية و التجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل أن يكون المعنى السلبي داخلاً في حقيقة الأمر الثبوتي الذي هو التعقل لأنّ الأمر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي . فبقي أن يقال إن التعقل هو نفس حضور الشيء وثبوته أو حالة أخرى ولكن لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية إلا عند التجرد عن المادة سواء قبل إن تلك الحالة وحدها هي الإدراك أو قيل إن المجموع الحاصل من الحضور ومن تلك الحالة هي الإدراك ، فنقول أما الأول فقدم بطلانه ،

و أما الثاني فهو كلام غامض سرجع إلى كيفية صدقه أو كذبه نقده أو تزيفه^(١)، وبالجمله فهو يوجب الاعتراف في ظاهر الأمر بأنه ليس الإدراك نفس حضور الصورة .
و أما المذهب الثالث وهو كون العلم إضافة مابين العالم والمعلوم من غير أن يكون هناك حالة أخرى ورائها .

فهو أيضاً باطل لما بينت في باب المضاف إن الإضافيات لاستقلالها في الوجود ولا يتحصل إلا عند وجود المتضائفين ، ونحن كثيراً ما ندرك أشياء لا وجود لها في الأعيان ، و ندرك ذاتنا ولا إضافة بين ذاتنا و ذاتنا إلا بحسب الاعتبار ، ولو كان علمنا بذاتنا عبارة عن إضافة ذاتنا إلينا لكن العلم منابذاتنا غير حاصل إلا عند الاعتبار والمقايسة ، وليس كذلك بل نحن دائماً عالمون بأنفسنا سواء اعتبر ذلك معتبر أم لا .
و اعلم أن القائل بكون العلم إضافة عارضة للمدرك إلى المدرك أعني الإدراك إنما ذهب إليه ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة ، و غفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضائفين ، فلزمه إن ما لا يكون موجوداً في الخارج يستحيل أن يكون معلوماً ، و لزمه أن لا يكون إدراك ما جهلاً ألبتة لأن الجهل هو كون الصورة العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها .

و أما المذهب الرابع وهو الذي اختاره صاحب الملخص^(٢) وهو إن العلم عبارة عن كيفية ذات إضافة .

(١) عند تحقيق ماهو المختار ان تلك الحالة هي الوجود النوري للماهية - س ر ه .

(٢) ان قلت : لا اختصاص بصاحب الملخص بل جم غفير من الحكماء صرحوا بان العلم من الكيفيات بل هو « قدس سره » بنادى في كتبه بانه كيف بالفعل الشايع وكونه ذا اضافة واضح .

قلت : المنسوب الى صاحب الملخص عنده « قدس سره » أن يكون مجرد الكيف كالقول بالشبح ، وما هو مذهب الحكماء الجمع بين الكيفية والصورة بمعنى ماهية الشيء التي هو بها هو ، وهو الذي اشار « قدس سره » اليه بقوله في آخر كلامه و ان زعم انه في هذا العلم لا يكفي الخ وقد مر و سيأتي أيضاً اشكال محفوظية الماهيات في الذهن و كونه كيفيات فتذكر و انتظر - س ر ه .

فهو أيضاً في سخافة شديدة إما أولاً فلا نه يلزم عليه أن يكون علم الباري بذاته و بغير ذاته عبادة عن كيفية زائدة عارضة لذاته القَيُّوم الأحدي تعالى أن يكون صفاته الكمالية من نوع أضعف المخلوقات .

وأيضاً إذا كان علمه كيفية مضافة كان ذاته تعالى أقدم وجوداً من تلك الكيفية لاستحالة أن يكون تلك الكيفية أيضاً واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدد الباري فذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفية عالماً بشيء من الأشياء فكانت عالميته بالأشياء مستفادة عن أمر ممكن الوجود معلول له ، و محال أن يستفيض المعطي لكل كمال إلى غيره . كما لا من الغير .

و أيضاً البرهان قائم على أن علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفاً لكان ذاتنا كيفية و قد ثبت إنها من مقولة الجوهر دون الكيف .

و أيضاً نحن نشاهد في خيالنا جبلاً شاهقة و صحارى واسعة و سماءً و أرضاً و هي كلها جواهر فثبت في العلم وجود صور الأشياء التي نعلم بعقلنا إنها ليست بكيفيات ، فمن زعم أن هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت إليها ، و إن زعم أن في العلم لا يكفي وجود صور المعلومات بل لابد من قيام كيفية زائدة غير تلك الصور فعليه اثبات ذلك بالبرهان .

وأما مذهب شيخ اتباع الرواقين فغلبه قسم من الحق و قسم من خلاف الحق . أمّا الحق فهو ما قاله في علم الجوهر المغارق بذاته من إنه عبارة عن كونه نوراً لنفسه - والنور هو الوجود- فهذا راجع إلى ما اخترناه من كون العلم هو الوجود . وأما الباطل من مذهبه فهو قوله بأن علم الشيء بما سواه هو إضافته إليها ، و هو غير صحيح ^(١) لأن العالم ينقسم إلى التصور و التصديق و الكلّي و الجزئي و الإضافة ليست كذلك ، و يرد عليه أيضاً أن الحيوان له إدراكات جزئية ، ومذهبه

(١) يشبه أن يكون مراده بالاضافة الاضافة الاشرافية فنفس الوجود المجرد الصوري

اضافة واشراق فلا يرد عليه ما اورده قدس سره - س ر ه .

إن كل مدرك لشيء لابد وأن يكون نوراً لنفسه و كل نور لنفسه عقل بالفعل فيلزم عليه كون كل حيوان ذاعقل . و أيضاً من مذهب إن الأجسام و المقادير مدركة بالعلم الإشراقي الحضوري ، وكذا ذهب إلى أن كل نفس مناندرك بدنها بعلم حضوري إضافي ، وعندنا إن الأجسام المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها إدراك ولا شعور لا التعقل ولا غيره ^(١) .

و أما المذهب المختار و هو إن العلم عبارة عن الوجود المجرد عن المادة الوضعية .

فيرد عليه أيضاً إشكالات كثيرة في ظاهر الأمر و لكن كلها مندفة عند إمعان النظر .

منها إن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلاً و إن كانت مطابقة فلا بد له من أمر في الخارج و حيثئذ لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبية بين المدرك و بينه ، و هذا ما ذكره الشارح القديم للإشارات ، و أجاب عنه المحقق الطوسي ر في شرحه لها إن من الصورة ماهي مطابقة للخارج و هي العلم و منها ما هي غير مطابقة للخارج و هي الجهل ، و أما الإضافة فلا يوجد فيها المطابقة و عدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علماً ولا جهلاً ^(٢) .

أقول : ظاهر كلام المعترض يدل على أن الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة

(١) اللصق اللازم أن يقال و عندكم انها غواسق لذاتها أو لغيرها ، و العلم عندكم نور لنفسه و نور لغيره ، لكن الجواب انها و ان كانت لغواسق الا انها باعتبار اشراق نور الانوار عليها انوار لغيرها الذي هو نور لنفسه أعنى النور الفاعل لا القابل - س ر ه .

(٢) بل في الذهن الا بنحو الوجود الرابط لان الإضافة معنى حرفي غير مستقل بالمفهومية فلا تصير موضوعاً للمطابقة و عدمها كما مر انها ليست تصوراً ولا تصديقاً و نحوها - س ر ه .

للخارج كان عنده جهلا بالمعنى العممي المقابل لمطلق العلم تقابل العدم و
القنية^(١) إلا بالمعنى الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد ، وهذا من
باب المغالطة باشتراك كل من لفظي العلم و الجهل بين المعنيين^(٢) و إلا لم يكن
لما ذكره وجه أصلاً بل يؤكد القول بأن العلم هو الصورة فقط ؛ فإن الصورة الغير
المطابقة لما في الخارج إذا تحققت في الذهن فلا شبهة لأحد في أنه حينئذ قد تحقق
قسم من أقسام مطلق العلم مع أنه ليست هناك إضافة منحققة إلى شيء من الأشياء
الخارجية فدل على أن العلم قد يوجد بدون الإضافة فعلم أن طبيعة العلم أمر غير
الإضافة^(٣) .

ومنها إن إثبات الصورة إن لزم فإنما يلزم فيما لا يكون موجوداً في الخارج ،
و أما الأمور الموجودة في الخارج فيحتمل أن يكون العلم بها مجرد الإضافة إليها .
و الجواب إن الإدراك و العلم بمعنى واحد يطلق على أقسام الإدراكات
كالتمتعّل و التخيل و الإحساس فإذا دلت ماهيته في بعض الأفراد على كونه أمراً
غير مضاف قد عرضت له الإضافة علم قطعاً إنه ليس من مقولة المضاف أينما كان .

(١) ان قلت : كيف يحمل على البسيط و الررد فيه هو الصورة .

قلت : ثلاثة أوجه : الاول ما ذكره بقوله والا لم يكن الخ .

و الثاني ان المركب علم و قد حمل على الصورة .

و الثالث ان مقتضى النظم الطيبي أن يقول المورّد ان في موضع الجهل البسيط
لا شيء و جودى في الطرفين فلا إضافة ، وفي موضع تحقق العلم في ضمن أى اقسامه ولو
كان جهلاً مركباً فهناك تحقق الإضافة فلم لا يجوز أن يكون إضافة - س ر ه .

(٢) فانه توهم انه اذا تطرق في هذا المركب لفظ الجهل تطرق معناه بنى
البسيط - س ر ه .

(٣) اى هذا لنا لاعتينا فكما ان علم المجرد بذاته احد الدلائل على بطلان الإضافة
فكذا هذا - س ر ه .

ومنها إن إدراك السواد لو كان عبارة عن حصوله لشيء، فقط لكان الجسم الأسود مدركاً^(١).

والجواب إن مطلق الحصول غير كاف في المددكية بل حصول صورة مجردة عن المادة الوضعية^(٢).

ومنها إنه أو كان معنى الإدراك بعينه حصول صورة مجردة لكننا إذا علمنا موجوداً قائماً بذاته علمنا كونه عالماً من غير حاجة إلى برهان مستأنف، ولكننا إذا علمنا موجوداً غير جسماني وجدت له صورة السواد قطعنا بكونه عالماً به وما كنا بعد علمنا بأن الله تعالى غير جسم ولا جسماني نحتاج إلى برهان في كونه تعالى هل يعلم ذاته أم لا، وهل العلم بذاته عين ذاته أم أسريز يد على ذاته.

أقول: العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لأمر حتى يكون إذا تصورنا ذلك المفهوم للشيء، جز منا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود أمر مجرد عن المادة، والوجود مما لا يمكن تصوّره بالكنه إلا بنفس هويته الموجودة^(٣) لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك حينئذ في كونه عالماً بذاته، و عالماً بما حضر عند ذاته ولا يحتاج حينئذ إلى برهان.

ومنها إنه إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا^(٤) فعلمنا بعلمنا بذاتنا إن كان

(١) لا يغني أنه بعد جعل العلم وجوداً مجرداً عن المادة الوضعية لا يتوجه عليه هذا ولا سيما بعد ما ذكره عند ذكر اعتراضات القول بأنه الصورة المنطبعة فالأولى حذفه - س ر ه .

(٢) الصورة متشابهة فليرد إلى الحكم اذ الصورة اما ماهية وقد مر تزييفه، و اما ماهية موجودة بوجود نوري وهو الراد - س ر ه .

(٣) أي الا بالعلم الحضورى وهو لا يمكن الا فى علم الشيء بذاته وفى علم الشيء بملوه فالعلم بحقيقة الوجود للانسان يمكن أن يكون من قبيل الاول بالفناء فيه - س ر ه .

(٤) أي اذا كان العلم وجوداً مجرداً عن المادة الوضعية ونفوسنا وجودات مجردة عن المادة فكانت هلوماً فكان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا الى آخر ما قال فظهر ارتباط الاخرى بالمذهب - س ر ه .

بعينه علمنا بذاتنا فحينئذ يكون هو أيضاً ذاتنا بعينه ^(١) و هلم جراً في التركيبات الغير المتناهية ^(٢)، وإما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه أن لا يكون ^(٣) أيضاً علمنا بذاتنا نفس ذاتنا ، وهذا الاعتراض نقله محقق مقاصد الإشارات ، و ذكر إنه من اعتراضات المسعودي و أجاب عنه بقوله إن علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات و غير ذاتنا بنوع من الاعتبار ^(٤) و الشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع مادام المعبر يعتبره .

أقول : هذا الجواب غير حاسم ^(٥) لمادة الشبهة فالأولى ^(٦) أن يقال : علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا و علمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل صورة ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها هو يتنا الشخصية و لها هوية ذهنية أخرى ^(٧) ،

(١) لان المتعدد مع المتعدد مع الشيء متعدد مع ذلك الشيء - س ر ه .

(٢) فليز معنودان: أحدهما اجتماع البساطة مع التركيبات الكثيرة ، وثانيهما التسلسل و لزومها على أصالة الباهية اوضح اذ كثرة المفاهيم حينئذ كثيرة حقيقية - س ر ه .

(٣) لأنه اذا لم يكن علمنا بعلمنا عين علمنا بناءً على أن العلم غير المعلوم لم يكن علمنا بذاتنا عين ذاتنا لهذا البنى - س ر ه .

(٤) فعلمنا بعلمنا و هكذا عين ذاتنا بالذات و غيرها بالاعتبار ، و كذا كل من العلوم غير الآخر بالاعتبار فالتسلسل ينقطع باقطاع اعتبار العقل - س ر ه .

(٥) لأنه و ان كان حاسماً للتسلسل لكن لا يحسم شبة اجتماع الوحدة و البساطة مع كثرة ما و تركيب ما - س ر ه .

(٦) الضاهران مراد المحقق الطوسي ره بكون علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات اى بالوجود الشخصى لكونه علماً حضورياً و بكونه غير ذاتنا بنوع من الاعتبار اعتبار مفهوم العلم بذاتنا فيكون وجود العلم بالذات عين وجود الذات و مفهوم العلم بالذات غير وجود الذات فيختلف العلم بالذات و العلم بالعلم بالذات فيعود الى ما استعصه المصنف ره من الجواب - طمد .

(٧) يعنى ان علمنا بعلمنا الحضورى بذاتنا و ان كان وجود ذاتنا الا أن علمنا بعلمنا الحصىلى بذاتنا غير ذاتنا كعلمنا الحصىلى بان نفسنا جوهر مجرد مدبر قديم أو حادث و نحوها ، و انما قال فالأولى لان كلام المحقق تام فى العلم الحضورى - س ر ه .

و كذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صورة زائدة على هويته العلمين الأولين ، و هكذا إلى أن ينقطع الاعتبار و التصور ولا يلزم من ذلك اجتماع المثلين في مرتبة اما مرّ مراراً من أن الوجود سواء كان عينياً أو ذهنياً لا مثل له ولا صورة علمية يطابقه بعينه و بهويته ، فنحن إذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا و هو أمر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا ، وكذلك الحال في العلم بكل علم ^(١) لأن كل علم هو نحو من الوجود و لا يمكن نبيله إلا بنفسه لا بصورة أخرى فالعلم بكل وجود و تشخص لا يمكن إلا بوجه كلي عام .

ومنها إننا نعلم أن المبصر هو زيد الموجود في الخارج ، و القول بأنه مثاله و شبهه يقتضي الشك في الأوليات .

وأجاب عنه ذلك المحقق بأن المبصر هو زيد لاشك ولا نزاع فيه وأما الإبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك و عدم التمييز بين المدرك و الإدراك منشأ هذا الإعتراض .

أقول : الحق عندنا ^(٢) إن ما به الإبصار والمبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في الأعيان لافي الآلة البصرية كما سنوضحه في مقامه إنشاء الله تعالى ، فهذه جملة من مذاهب المنتسبين إلى الحكمة في باب العلم وما يرد على كل منها فالآن نكشف قناع الإجمال عن وجه الحق الذي أومأنا إليه ونشيد قاعدته .

(١) أى العلم الحسولى بأنه كيف نفسانى وكذا وكذا وبالجملة بماهية - س ر ه .

(٢) نظره قدس سره الى قول المحقق الطوسى فى آلة المدرك ولاخلاف بينها

فى حصول الشخص المثالى انما الغلاف بينها بل بينه وبين القائلين بان الرؤية بالانطباع فى موضعين أحدهما ان البصر بالذات عندهم له قيام حلولى بآلة الابصار وعند المصنف قدس سره له قيام صدورى بالنفس الناطقة فى مقام النازل . و ثانيهما ان البصر بالذات صورة فائضة من البده الفياض عندهم و عنده « س » صورة فائضة من النفس كما حققه فى مقامه - س ر ه .

فصل (٤)

❖ في تحقيق معنى العلم ❖

العلم ليس أمراً سلبياً كالنَجْرَد عن المادّة ولا إضافياً بل وجوداً ، ولا كلّ وجود بل وجوداً بالفعل لا بالقوّة ، ولا كلّ وجود بالفعل بل وجوداً خالصاً غير مشوب بالعدم ، وبقدّر خلوصه عن شوب العدم يكون شدّة كونه علماً ، و بيان هذا إنّ المادّة الأولى أمر مبهم في ذاته وهي غير موجودة بالفعل وإنّما يتحصّل ويتقوم ذاتاً متحقّقة بالجسم ولواحقه كالحرّكة وما ينشأ منها^(١) والجسم بما هو جسم لا يكون له وجود خالص عن العدم الخارجيّ فإنّ كلّ جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدم غيره من الأجزاء وعدم الكل ؛ فإنّه إذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوماً ، وكذا يسلب عنه سائر الأجزاء ، ولأنّ الوجود عين الوحدة أو ملازم لها فما لا وحدة له لا وجود له ، وكذا الحمل والهوية من لوازم الوحدة فما لا هو هوية له فلا وجود

(١) محصل ما أفاده رء ان الجواهر الجسمانيّة يغيب بعض أجزائها عن بعض ففي وجودها قوّة عدمها ، وما كان كذلك لم يتم وجوده لذلك بحضور كل جزء الاخر و المجموع للمجموع الكل ، ومن شرط ادراك المدرك (بالكسر) أن ينال تمام المدرك (بالفتح) فالجواهر المادّي وكذا اعراضه لا يتعلّق بها علم ، وبمبادأة اخرى الصورة المادّية لا تكون صورة علميّة هذا . اقول : ولو بنى البيان على حركة الجواهر المادّي لكان اوضح في البيان و سلم من بعض المناقشات اللفظيّة و تقريره ان الصورة العلميّة حاصلة لنا نوعاً من الحصول بالضرورة لكن مجرد حصول شيء لشيء لا يوجب العلم لان الحاصل لولم يجتمع جميع أجزاء وجوده له اذاب بعضها عن بعض والمجموع عن المجموع كما في الحركة ، والذبيّة تنافي العلم لكن الجواهر المادّية وعوارضها متحركة غير حاضرة الوجود فالصورة العلميّة سواء كانت صورة جوهر او عرض حاضرة للعالم ولو لم تكن حاضرة في نفسها استحال حضورها لغيرها فالصورة العلميّة يجب ان تكون مجردة في نفسها حاصلة للعالم نوعاً من الحصول - ط م د -

له لشيء^(١) ، وشي من أجزاء الجسم المتصل ولو بحسب الوهم لا يحمل على الجسم ولا الجسم يحمل على شيء من تلك الأجزاء مع أنه حاصل الهوية من اتصال تلك الأجزاء ، وكماله بزيادة ذلك الاتصال في تماديه ، وما كمال الشيء ، يوجب زواله فكيف يكون في نفسه موجوداً مستقلاً ؟ وبالجمله الجسم حقيقة افتراضية في وجودها قوة عدمها^(٢) ، وفي عدمها قوة وجودها ، فوجود كل فرد منه كالنداع مثلاً عين عدم فرد آخر أو ضده ففيه قوة زوال نفسه ، وهذا غاية ضعف الوجود لشيء حيث وجوده يوجب عدمه ، وهو كالكثر في ضعف الوحدة فإن وحدة الكثرة عين كثرتها لشيء ، والفرق بين الهيولى الأولى وبين الجسم في نقص الوجود إن الهيولى بعينها قوة صرفة لوجود الأشياء الكثيرة وأما الجسم ففي وجوده قوة عدمه ، فما هذا شأنه لا يوجد بتمامه لذاته وما لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شيء آخر ، والنيل والدرك من لوازم العلم فلا علم لأحد بشيء من الجسم وأعراضه اللاحقه إلا بصورة غير صورتها الوضعية المادية التي في الخارج لأن تلك الصورة بعينها إذا حصلت لشيء كان ذلك الشيء إما مادتها التي هي محلها أو الأمر الذي يحلها أو الأمر الذي يحل معها في محلها ، وحكم الجميع كحكم الصورة الجسميّة الخارجيّة في أن لا وجود لها لذاتها ، وليس لشيء منها عند شيء وجود إلا بحسب أطرافها ونهاياتها ، ونهاية الشيء خارجة عن ذاته والإدراك يتعلّق بذوات الأشياء وأجزائها الداخلة فعلم ممّا ذكرنا أن أصل الوجود لا يكفي في كون الشيء مدرّكاً ومناً لشيء يدرّكه ويناله ذلك الشيء بل وجوداً غير ذي وضع بالمعنى الذي هو من المقولة ، فالوجود

(١) أي ما لا اتحاد فيه فلا وحدة له فلا وجود له . ان قلت : الاتصال الواحداني مساوق

للوحدة الشخصية عندهم فكيف لا يتحقق العمل والهوية بين الأجزاء وبينها وبين الكل والكل متحدة في الوجود . قلت : الاتحاد في الوجود المعتبر في العمل اتحاد في الأجزاء لا يكون بينها مباينة في الوضع واتحاد أجزاء المتصل في الوجود ليس كذلك - س ر ه .

(٢) ولا سيما إذا اعتبر امتداده السبيل باعتباره حركة الجوهرية وحركانها العرضية

فيكون القوة فيه أكثر والعدم أوفر - س ر ه .

القوي الذي لا يصحبه هذه الشوائب العدمية هو عبارة عن الإدراك ، فهذا يمكن أن يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقاً إنّ التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشيء، وحالة أخرى له لو كان أراد بذلك الحالة استقلال الوجود وتأكّده في الجملة بأن يكون منقسماً ولا ذا وضع حسي واقع في جهة من جهات العالم الوضعي و هذا حال كل صورة إدراكية فإنّها غير قابلة للإشارة الوضعية ، فإنّ الصورة التي ينالها الحس ليست بالحقيقة هي التي تسمى بالكيفيات المحسوسة ولا التي تسمى بأوائل الملموسات و هي الحرارة الخارجية و البرودة الخارجية القابلة للإشارة الحسية الوضعية فإنّها محسوسة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الأوّل وبالذات ، فإنّ المحسوس من حيث هو محسوس ووجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به ، وهذا النحو من الوجود هو محسوسه كما إنّ وجود المعقول من حيث هو معقول و معقوليته وحصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد ، فالصورة المحسوسة بالذات ليس وجودها وجوداً ذا وضع يمكن الإشارة إليها وإن كان من شرائط الإدراك الحسي حصول نسبة وضعية بين آلة الإدراك والشيء الذي يؤخذ منه تلك الصورة ، وهذه النسبة غير ثابتة بين تلك الصورة و ما يطابقه و تؤخذ منه ، وذلك الشرط غير محتاج إليه في غير الإدراك الحسي من الإدراكات الخيالية و الوهمية و العقلية ، و ليس أيضاً حصول الصورة الإدراكية للمشاعر والمشاهد الإدراكية كحصول الصور الكثنة في محالّها الخارجية كما سنتلو عليك وجوه الفرق بين الحصولين .



فصل (٥)

❖ (في الفرق بين حضور الصورة الادراكية للنفس وبين) ❖
حصولها في المادة

و ذلك من ثمانية أوجه .

أولها إن الصورة المادية متزاحمة متمانعة ^(١) فإن المشكل بشكل مخصوص أو المكون بلون مخصوص يمنع عليه أن يتشكل بشكل آخر مع الشكل الأول ، ولا أن يتلون بلون آخر ما لم يسلب عنه اللون الأول ، وكذا الحال في الطعوم والروائح والأصوات المتخالفة المتضادة ، وأما صورها الادراكية فلا تزاحم لها في الوجود الإدراكي فإن الحس المشترك يدرك الجميع ^(٢) ويحضرها عنده ، وكل حس من هذه الحواس الخمسة يمكنه إدراك أنواع مختلفة من جنس محسوسه ، فالبصر للألوان المتضادة ، والذوق للطعوم المتضادة ، وكذا الكلام في غيرها فعلم أن الوجود الصوري الإدراكي ضرب آخر من الوجود .

و ثانيها إن الصور المادية لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة ، ولا يسع البحر في حوض ، وهذا بخلاف الوجود الإدراكي فإن

(١) أي في المحل بخلاف صورة النفس فلا تمنع بينها في المحل فإن النفس مع وحدتها وبساطتها وعدم تقديرها تكون محلا للكل ، وأما نفس مفاهيم الصور ففيها تمنع في أي موطن كانت - س ر ه .

(٢) بناءً على تجرده ، وعلى تجرده يبنى الماد الجساني فلا مقدار له حتى تكون صورة في جزء منه وصورة أخرى في جزء آخر منه فالصور الخمس المتخالفة تكون فيه في آن واحد فيرى ويسمع ويلس حر الهواء أو برده وبفرض في هذه الحال في ذاتته ملوq وفي شامته راحة فحينئذ فيه من كل هذه العوالم الخمسة شيء في آن واحد ، فهو أيضاً آية من لا يشغله شأن عن شأن مثل مستعمله وهو النفس بل فيه في آن واحد بملادة الصور الخمس صور متضادة من كل نوع فإن البصر الذي هو جاسوسه والسمع وغيرها تقع على التضادات دفعة كالبياض والسواد ، الجهد والهيس وغيرها - س ر ه .

قبول النفس للعظيم منها والصغير متساو فتقدر النفس أن تحضر في خيالها صورة جميع السماوات والأرض ، وما بينهما دفعة واحدة من غير أن يتخيل عنها كما ورد عن مولانا وسيدنا محمد ﷺ : **إن قلب المؤمن أعظم من العرش** ، وكما قال أبو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش وما حواء في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحس به ، والسبب في ذلك **إن النفس لا مقدار لها ولا وضع لها** ^(١) ، وإلا لكانت محدودة بحدّ خاص ووضع خاص لا تقبل غيره . **إلا** ويزيد عليه أو ينقص عنه فبقي منه شيء غير مدرك لها أو بقي من النفس شيء غير مدرك له فيكون شيء واحد معلوماً وغير معلوم أو عالماً وغير عالم في آن واحد وهو محال بالبرهان والوجدان فإننا نعلم أن النفس منا شخص واحد إذا أدرك مقداراً عظيماً يدرك كله بأكملها لا ببعضها إذ لا بعض لها لبساطتها .

و ثالثها **إن الكيفية الضعيفة تنمحي عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف الصور النفسانية فإن القوى منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيما في التخيل والتعلل فإن العقل يدرك الضعيف إثر القوي** ، ويتخيل الصغير بعد العظيم ، **والأقصى بعد الأشد** .

ورابعها **إن الكيفيات المادية يشار إليها بالحواس وهي واقعة في جهة من جهات هذا العالم** ، وليس كذلك الصور الإدراكية إذ لا إشارة إليها ولا وضع لها بمعنى المقولة ولا جزء منها .

وخامسها **إن صورة واحدة مادية يمكن أن تكون مدركة بإدراكات كثيرة لأشخاص كثيرة** بالمعنى المراد من إدراكها فتكون كتابة واحدة يقع عليها أبصار كثيرة أو صوت واحد تسمعه أسماع كثيرة وليس كذلك وجود الصورة الإدراكية؛

(١) بمعنى المقولة ولا جزء منها، ان قلت : الوضع بمعنى جزء المقولة هو الهيئة العارضة

للشيء من نسبة بعض أجزائه الى بعض والصورة زبد الخيالي اعضاء وفيها ترتيب فلاجزائه نسبة . قلت : لاوضع فيه انما هو العلم بالوضع وقد مر ان الامتداد الذهني لايقبل القسمة حتى ان الغلط الدرأسي المنصف في الخيال ايجاد لنصفين آخرين ابتداء فلاجزء له - سرده .

فما في خيالي لا يمكن أن يطلع عليه غيري^(١) ، وما في قوة ذوقي لا يمكن أن يذوقه غيري ، و لذلك قيل النار النفسانية لا تحرق^(٢) ، وحرقة قلب العاشق لا تسخن ، وثلجة صدره لا تبرّد ، والعقل إذا حكم بأن النار محرقة و الماء مبرد لا يحكم بأنها حين ما يكون في النفس محرقة أو أنه حين ما يكون فيها مبرد بل على أنها أمور إذا وجدت في الخارج كانت محرقة أو مبردة ، و إذا حكم بأن الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به أن وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه إن ما علمه صورة شيء وجوده لا يقوم بغيره ، ولا يلزم منه أن لا يقوم صورته المطابقة له بغيرها . و سادسها إن الصور الكونية إذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها أو استرجاع مثلها إلا باكتساب جديد^(٣) وتأثير مستأنف يمثل تلك الأسباب التي حدثت منها أولاً بخلاف الصور النفسانية فإنها إذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج في استرجاعها إلى تجشم كسب جديد .

و سابعها إن الصور الكونية إذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها إلا بفاعل غريب أو سبب مباين متفصل كالشجر إذا بلغ إلى مقداره يحتاج إلى أسباب آخر كالماء و الأرض لأجل التغذية و التنمية ، و الحيوان إذا بلغ إلى غاية كماله ، و كذا الصور الجمادية الطبيعية أو الصناعية إذا كملت بعد نقصانها إنما كملت بأسباب متفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصور النفوس القدسية^(٤) التي تكون

(١) الى الصورة العقلية فان المقول من الشيء صرفه ، ولا يميز في صرف الشيء فالمقول من الفرس واحد ولو كان في الف عقل - س ر ه .

(٢) و أيضاً و لذلك فكل واحد من افراد الانسان عالم تام لا يحتاج في شيء من اجزاء عالمه الى ما في عالم آخر، ولكل مؤمن جنة عرضها السموات و الارض فضلا عن طولها - س ر ه .

(٣) اذا كانت من الطوارئ لامن الطبيعيات - ر ه .

(٤) هذا الفرق مثل بعض الفروق الاخرى من باب تحقق الطبيعة بتحقيق فرد ما فالمراد ان النفس القدسية المؤيدة صورة عليية في علم ذاتها و مستكيفة بذاتها و باطن ذاتها في استكمالها كالنفوس الفلكية - س ر ه .

في أول الأمر غير كاملة لكنها مستكمية بذاتها في بلوغها إلى كمالها اللائق بحالها من غير حاجة لها إلى مكمل متفصل الذات عنها .

و ثامنها إن الصور الكونية لا يمكن صدق نقائص مفهوماتها ومعانيها عليها فالنار الخارجية لا يصدق عليها اللانار ، و السواد الخارجي لا يصدق عليها إنه ليس بسواد ، بخلاف النار النفسانية فإنها ليست بنار بالحمل الشائع الصناعي ، و الجسم الموجود في النفس ليس بجسم ، و كذا حال الكيفيات المحسوسة كالألوان ^(١) و الأصوات و الطعوم و الروائح كلها يحمل على أنفسها بالحمل الذاتي و يسلب عن أنفسها بالحمل الصناعي ، فالحيوان النفساني حيوان و ليس بحيوان ، و السر ^(٢) في ذلك ^(٣) إن ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقائص المادية

(١) أي كالكمليات منها و أما الجزئيات منها فيحصل طبائعها عليها بالحمل الشائع بل المتخيلات بالذات كالمحسوسات بالذات في ذلك كما سبق منا في مبحث الوجود الذهني - س ر ه .

(٢) وهذا السر الحق بتحقيق المطلب المذكور في الوجود الذهني من هذا الكتاب بل في جميع كتبه من أن الجوهر مثلا في العقل جوهر بالعمل الأولي لا بالعمل الشائع بل هو به كيف فيلوح من ظاهره أن الجوهر الجنسي والنوعي في العقل حظه من الجوهر كعظ مفهوم شريك الباري ومفهوم المستنح من الشركة والامتناع وليس فيه حقيقة الجوهرية بوالان حصص الحق وسيؤكده عند قوله بل الحق أن الصور العقلية للجواهر الخ من أن الجواهر العقلية فوق الجوهرية لا أنها دون الجوهرية كما أن النفس ليست بجوهر عند من يقول لاهمية لها لأنها فوق الجوهرية لا لأنها دونها فتكون عرضاً بل هذا المطلب يستمد من ذلك بناءً على اتحاد العاقل والمقول أو يستمد من مطلب آخر بناءً على إدراك الكمليات بمشاهدة أرباب الأنواع وهي العقول العرضية في الطبقة المتكافئة والمقول لاهمية لها عنده وفقاً للشيخ المتأله شهاب الدين السهروردي - س ر ه .

(٣) إشارة إلى الفرق بين الوجود الإدراكي والوجود المادي بحسب حقيقة الأمر فإن الوجود الإدراكي للماهية بحسب جليل النظر هو وجودها ذهنياً بحيث لا يترتب عليها آثار وجودها المادي الخارج في فعل ما في النفس على ما في الخارج بالعمل الأولي و

وجود على وجه أعلى و أشرف فاثبات هذه المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبدئها و أصلها فيها فإن هذه الصور المادية أصنام و قوالب لتلك الصور المجردة ، و أما سلب هذه عنها فلاجل إن تلك الصور أجل و أشرف من أن يوجد بهذه الأكوان الدنية فهذا الحيوان اللحمي المركب من الأضداد والصور الدائرة المستحيلة مثال و ظل لذلك الحيوان النفساني البسيط و إن كان فوقه ما هو أعلى منه ، و هو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الأشخاص و الأصناف المادية و النفسانية التي تحته من نوعه و هو مثالها الكلي النوعي و هو الفرس العقلي ، و هكذا في كل نوع من أنواع الحيوانات وغيرها كما مر في مباحث الماهية ، و الفرض هاهنا بيان إن الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقائص أنفسها على وجه لا يلزم إشكال التناقض ، و مبناء تحقيق مسألة الأشد و الأضعف ، و أن وجود الشيء إذا اشتد ، يخرج من نوعه إلى نوع ^(١) آخر أعلى منه مع أن كل اشتداد يكون إمعاناً في نوعه الذي كان فيه ، و في المثل المشهور إن الشيء إذا جاوز حدّه انعكس إلى ضدّه ، و من هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كما الجنين إذا كملت صورته الطبيعية تصير صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ما كان مسلوباً عنها و يسلب عنها ما كان صادقاً عليها .

سلب عنه بالحمل الشائع لكن الصورة الإدراكية بحسب دقيق النظر صورة مجردة خيالية أو عقلية هي أعلى و أشرف وجوداً من هذا الوجود المادى و لها آثارها المناسبة لمرتبة وجودها و ان لم يكن لها هذه الآثار الخاصة التي للوجود المادى ولذا يتوهم انها وجود لا يترتب عليه الآثار فيؤول الى انتزاع المفاهيم والماهيات والسلب والايجاب وان صحا على هذا النظر أيضاً لكن الحمل من قبل حمل الحقيقة والريقة الذى بين مراتب الشدة والضعف عند كل تشكيك ، وسلب الحمل انما هو بالشايع الصناعى وهو ظاهر - س ر ه .
(١) مراده ر ه بالنوع هو مرتبة الوجود و الافالصورة الخيالية و العقلية عنده ر ه بإشراك الفرد المادى فى الماهية النوعية - ط مد .

فصل (٦)

✽ (في قولهم ان العلم عرض) ✽

أما العلوم الخيالية و الحسية فهي عندنا غير حالة في آلة النخيل وآلة الحس بل إنما يكون تلك الآلات كالمرائي و المظاهر لها لا محالاً ولا مواضع لها ؛ فجواهرها جواهر مجردة عن المواد ، و أعراضها أعراض قائمة بتلك الجواهر ، و الكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جل ذكره .

و أما العلوم العقلية فالمشهور أن علومنا العقلية بالأشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لأن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر و صور أعراض .

ويرد عليهم في ذلك شك قوي ذكره الشيخ في الإبهات الشفاء وهو إن العلم لما وجب أن يكون مطابقاً للمعلوم فإذا كان المعلوم ذاتاً قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقاً له و داخلاً في نوعه ، و الداخل في نوع الشيء لا بد أن يكون منندجاً معه تحت جنسه مشاكلاً له في ذلك الجنس ، لكن الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فإذا الصورة العقلية للجوهر لا بد أن يكون جوهرأ أيضاً ، مع أن العلم به من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فشيء واحد يكون جوهرأ و عرضاً ولا شيء من الجوهر بعرض ؛ فهذا هو الإشكال المشهور و قد أشرنا إلى كيفية دفعه فيما مر سابقاً ولا حقاً ، لكن الشيخ أجاب عنه بقوله : ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان لافي موضوع ، و هذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فإنها ماهية شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لافي موضوع^(١) أي هي معقولة عن أمر وجوده

(١) يعني أن الجوهرية إنما هي بالفعل و يستقيم بسلب الموضوع ولولباتوة ، وهذا

كما أن الجسم ما يمكن أن يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم أي يكون من شأنه ذلك و يكون فيه الصحيح لقبول الخطوط و ان يكن فيه الخطوط بالفعل كما في الكرة - سره .

في الأعيان أن لا يكون في موضوع ، و أما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر ، و الحركة كذلك ماهيتها إنها كمال ما بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال ما بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها حركة للعقل إلى آخر ما ذكره .

أقول : لا يعجبني هذا الكلام فإن دلائل إثبات الوجود الذهني للأشياء لو تمت لدلت على أن الأشياء مع جميع صفاتها و لوازمها و لو احقها و أى معنى لها بأي وجه كان وجوداً آخر سوى هذا الوجود المادي الدائر ؛ فكما إن الانسان مثلاً نحن نتصوره نوعاً جوهرياً كذلك نتصوره مع قيد كونه قائماً بذاته بالفعل وعاقلاً لذاته مجرداً عن المحل والموضوع ، فهذا العنصر الذي ذكره لا يجري فيه ، ولو ذكر مثل ما ذكره في جميع صفات الماهيات و أجناسها و فصولها فذلك يوجب أن لا يبقى من ماهية الأشياء شيء في الذهن فإن الذي نجعله صورة الحيوان مثلاً في الذهن إذا لم يكن جوهراً ولا جسماً ولا ناميةً ولا حساساً ولا متحركاً ولا متحيزاً ولا شيئاً من مقومات الحيوان و فصوله البعيدة و القريبة ولم يثبت فيه شيء من الحيوانية فبماذا يكون حيواناً أحيوانيةً بأنه بالفعل جوهر جسماني نام حساس فليس كذلك أو بأنه إذا وجد في الخارج لكان حيواناً .

فنقول : ما المراد من هذا الكلام فإن كان المراد منه إمكان أن يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب شخصيتها في الخارج فليس كذلك فإن الشخص الموجود في الذهن الذي عرض له الكلية والاشترك لا يمكن خروجه من العقل ، وصيرورته بعينه شخصاً جسمانياً متخصصاً بوضع و إشارة لأن ذلك خلط بين أنحاء الوجودات و تضاعف للحيثيات فإن الشخص العقلي شخصيته لا ينافي العموم والاشترك بين كثيرين ، و الشخص الخارجي ممنوع فيه ذلك . وإن كان المراد إنه بحسب ماهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث إذا وجدت في الخارج كانت جوهراً كذلك فهي عندهم من مقولة الكيف ، فلو وجدت في الخارج لكانت أيضاً كيفية نفسانية لا جوهراً ولا كمأً ولا كيفاً آخر ، ولو كان المراد منه إن هذه الماهية الموجودة في

الذهن بحيث لو فرضت فرضاً مستحيلاً إنها صارت موجودة في الخارج بوجودها ماهية أخرى لكانت تلك الماهية جوهرأ أو كذا أو كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة إذ كل ماهية في أي نحو من الوجود كانت يجري فيه ذلك الفرض بالقياس إلى كل ماهية فإن ذلك كقولنا لو كان الجواهر عرضاً لكان وجوده في موضوع، و لو كان الجسم عقلاً لكان بالفعل في كل ماله من الكمالات ولو كان الممكن واجباً لكان صانعاً للعالم .

وأيضاً لم يبق فرق بين هذا المذهب ومذهب القائلين بالشبح والمثال ، و لكانت الصور الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجندان في كونها إنساناً و فرساً و فيلاً و أشجاراً و أنهاراً ، لأنها يصدق عليها إنها لو كانت موجودة في الأعيان لكانت هي تلك الأمور ، ولكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح متمتعة ، بل الحق إن الصور العقلية للجواهر الموجودة في الأعيان هي بعينها معاني تلك الحقائق وذواتها ^(١)

(١) المراد بالمعاني مثل ما في قولهم عالم المعنى منقسم إلى عالم الروية و عالم

المقول و مثل ما في قول المولوى :

فرنها برقرنها رفت اى همای و ان معانی برقرار و بر دوام

و توضيح مطلبه قدس سره ان لكل حقيقة من الحقائق معنى و صورة اى حقيقة و رقيقة و عبارة اخرى اصلاً و فرعاً فمعناه و حقيقته و اصله ماهو في النفس فان النفس بسيطة الحقيقة بعد الحق تعالى و المقول الفارقة المحضة ، و كل بسيط الحقيقة جامع لوجودات مادونه موجود النفس وجود جامع لوجود الانواع بنحو اعلى و ايسر فاذا ارادت ان تعرف حقيقة من الحقائق ترجع الى صفة ذاتها ، و ذاتها متمردة بصورة كل حقيقة فتعرفها من ذاتها ، و مرادى بالصورة مابه الشيء بالفعل وقد سبق ان كل حقيقة في النفس يصدق عليها تقيضها و يصدق عليها عينها فالسلب باعتبار انتفاء حدودها و نقصانها و موجوديتها بوجود واحد بسيط هو وجود ذات النفس بل لامية للنفس عند هؤلاء ، و الاثبات باعتبار ان ذلك النحو الاعلى من وجودها اصلها و مبدئها و حقيقتها ، نقول و كذا الحيوان المقول عبارة عن الجسم المقول الخ المراد به جامعية النفس وجوداتها بنحو اعلى و ايسر المصدق لغايتها كما اشار اليه بقوله على ذات عقلية كان اولي و كما قال ان

المتأصلة فللمجهر بل للجسم مثلاً معنى و صورة محسوسة ، و صورته المحسوسة هي الجواهر الحسي ، و صورته المعقولة هي معنى الجواهر ، و هو المعنى المعقول الذي يدركه العقل من ذاته إنه موجود لاني موضوع من غير أن يحتاج في تعقله إلى صورة قائمة بالعقل ، وكذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول و النامي المعقول و الحساس المعقول فالمعقول من هذه الأمور لا يلزم أن يكون أموراً متخالفة الوجودات^(١) ولا معنى تقوم وجوده في موضوع مستغن عنه في ذلك النحو من الوجود الكمال العقلي بل كما يصدق هذه المعاني بأجمعها مع ما يزيد عليها على جسم و تحمل عليه بهو هو و ذلك الجسم الذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع و إشارة ، وليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع و إشارة فبأن تحمل هذه المعاني العقلية على ذات عقلية كان أولى فإن صدق معقول على معقول و اتحاد به في الوجود العقلي أولى و أليق من صدق معقول على محسوس و اتحاد به في الوجود الحسي .

و العجب من أن الشيخ قد اثبت في أول النمط الرابع من كذاب الإشارات

المراد بالجوهرية المعقولة من الجواهر قيام النفس بذاتها الملمومة لها علماء ضروريا لا حصوليا ومدارا لاشكال على العلم العصولي فان الصورة كيف تكون قائمة بالذات وكف تكون نامية حساسة ونحوها و اما على رأيه من اتحاد العاقل و المعقول فلا اشكال حتى في التجمع لكونها جامعة واحدة لوجود الجسم كالمهية ولانقصه ولنعم ما قيل :

اي نسخه تامه الهى كه توى وى آينه جمال شامى كه توى

يرون ذونست آنچه در عالم هست درخود بطلب هر آنچه خواهى كه توى - سره

(١) فلاسفة لسب هذه الحقائق عن هذا الوجود الشامل وهى الوحدة العقلية

فان الوجود الطبيعي منها مع انه مناط النبوة و التفرقة تجتمع فيه الحقائق كالانسان الطبيعي ففيه كمالات الجماء والنبات و الحيوان وفيه ذلك و وجود الشيء لا يلزم ان يكون بنحو الاختصاص فيصدق على نحو وجوده وحشية الالباء عن المدم مفاهيم الوجود والوحدة و الهوية و النور و غير ذلك بل المهية و مقوماتها فالكل متحققة بتحقيق واحد و الكلى الطبيعي موجود ولو بالواسطة في الدروس فكيف لا يصدق على هذا الوجود الواسع العقلي مفاهيمها ام كيف لا يجتمع معقولانها المجردة - سره .

إن^١ للحيوان المعقول^(١) وجوداً في الحيوان المحسوس ، و الحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا شك إن^٢ وجوده الخاص به غير قابل للإشارة و التخصيص و الوضع و مع ذلك له بحسب المعنى المعقول ارتباط و اتحاد بالحيوان المحسوس ، لا بأن صورته العقلية تقوم بالأشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضاً قائماً بالحيوان الحسي بل هو أولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنية المستحيلة الكائنة الفاسدة فكذا الحال في سائر الصور المعقولة لسائر الأنواع الجوهرية و غيرها ، والناس إنما وقعوا في مثل هذه الاشكالات لظنهم أن وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الأعراض في محالها ، وأنكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول فلا جرم لا يمكنهم الانفصالي عن إشكال كون الشيء جوهرأ و عرضأ عند تعقل النفس للمجواهر ، و غاية ما قالوا في دفعه إن مفهوم العرض عرضي لما تحته ، ولا منافاة بين الجوهر والعرض في الوجود الذهني إنما المنافات بينهما بحسب الوجود الخارجي ، و ماهية الجوهر مخفوفة حال احتياجه في وجوده الذهني إلى الموضوع الذي هو الذهن إذ يصدق عليه إنه لا يحتاج إليه في الوجود الخارجي . نعم لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهرأ و عرضأ بالنظر إلى وجود واحد ، و ذلك لم يلزم من حصول ماهية الجوهر في الذهن بل غاية ما لزم إن مفهوم العرض قد عرض لماهية الجوهر كما عرض لسائر المقولات و أفرادها في الذهن و الخارج جميعاً .

و يرد عليه^(٢) أولاً إن العرضية ليست إلا نحو وجود الأعراض لأن

(١) المراد بالحيوان العنبر النوعي فان الشيخ ذكر الانسان و المراد بالمعقول في كلام الشيخ غير المعقول في كلام المصنف « قدس سره » قبل ذلك اذا اراد الشيخ الكلبي الطبيعي و المصنف « قدس سره » الكلبي العقلي و قد حمل المحقق الطوسي « قدس سره » كلام الشيخ على الكلبي الطبيعي و هذا ظاهر لمن نظر في اول النمط الرابع و العقلي لا يخلو عن الطبيعي - س ر ه .

(٢) حاصله ان المرض المطلق من العروس ، و المرض هو الوجود الرابطة للأعراض المنحصلة التي هي مروضات المرض المطلق ، و الوجود نفس كون الماهية و تحفظها

معناها كون الشيء في موضوع ، والكون في الموضوع عبارة عن نحو وجود الماهيات العرضية كماهية السواد والحرارة وغيرها ، و الوجود كما علمت من قبل وإن كان من عوارض الماهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلي ؛ فرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجودية التي يمكن تبدلها مع انحفاظ الماهية فالماهية الجوهرية كالأشياء مثلاً إذا فرض إن وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها وتبدلها إلى وجود آخر مع انحفاظ ذاته كسائر العرضيات ، وبالجملّة قياس عروض الوجود للماهية إلى عروض سائر اللواحق العرضية لازمة كانت أو مفارقة قياس بلا جامع إذ ليس للوجود عروض بالحقيقة للماهية بل وجود الماهية ليس إلا نفس صيرورتها خارجاً أو عقلاً ، ثم إنه على تقدير أن يجوز كون شيء واحد جوهرأً بحسب الماهية عرضاً بحسب الذهن لكن يبقى الإشكال حينئذ في أنه لما وجب أن يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كما هم معترفون به

وحصولها لا ما به يتحصل ، ولا تفاوت في هذا بين القول باصالة الوجود وبين القول باعتباره فكما يقول القائل بالاعتبارية ان الوجود تحقق الماهية وكونها بمعنى انه ليس امراً ينضم الى الماهية والا لم يكن وجوداً لها بل كان حينئذ وجودها الكون الذي به استتم كونها منضمّاً اليها ويكون ما فرضت وجوداً كالعوارض التي تطرأ عليها بمدشيتها الوجودية كذلك يقول القائل باصالة الوجود : الوجود نفس تحقق الماهية ولا تحقق لهما بدونه ولا كون ، والتركيب بينهما ليس اقترانياً بل اتعادي من باب اتعاد المتحصل واللاتمحصّل اذ لو كان لها كون وشيئية وجودية بغير الوجود كان التركيب اقترانياً فلما لم يكن لها كون ومصادق سوى مصادق الوجود وهي فانية فيه كان التركيب اتعادياً وهذا ظهر صراحة ما ذكره المصنف « قدس سره » من ان العرضية ليست من طواري كون الماهية وتحققها ، والواضح ان يقال ان الوجود والماهية كل منهما لا بد ان يلبق بالآخر وكل وجود خاص لا بد ان لا يطرده ماهيته ولا يرفع الموضوع من بين فالوجود الناعتي يلبق الماهية العرضية و الوجود الشئوني يلبق الماهية الجوهرية فالجوهرية تساوq القيام بالذات بالفعل - س ر ه .

مع أن العلم مطلقاً كيفية تفاسية عندهم^(١) ففي العلم بالجواهر كما يلزم أن يكون شيء واحد جوهرأ و عرضأ كذلك يلزم لصديق مقولة الكيف عليه كون شيء واحد جوهرأ و كيفأ ، وهذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في الشفاء ، لأن الاعتذار بأن العرض ليس ذاتياً لما تحته فلا محذور عندهم في كون الشيء جوهرأ بحسب الوجود الخارجي عرضأ بحسب الوجود الذهني غير جار هاهنا لأن الأجناس العالية ذاتيات لأنواعها وأفرادها ، ولا يمكن تبدل الذاتيات في أنهاء الوجود وإلا لم يكن الذاتي ذاتياً ولم يكن للماهية الواحدة نحو آخر من الوجود كما هو معنى حصول الأشياء في ظرف العلم .

و قال بعض أهل التدقيق : كيف يجوز كون شيء واحد جوهرأ و عرضأ عند من لم يجوز كونه جوهرأ و كيفأ ؟ فإن منشأ المنافاة بين الجوهر و الكيف ليس إلا اعتبار العروض في أحدهما و اللاعروض في الآخر ، وأما عدم اقتضاء القسمة و النسبة فمشارك بين الجوهر و بين الكيف فمن سلم عرضية ماهية الجوهر كيف أشكل عليه كونه كيفأ .

ثم لو أجيب عن هذا الاشكال وأمثاله بأن معنى الكيف أيضاً على قياس معنى الجوهر ماهية شرطها في وجودها الخارجي أن يكون عرضأ غير قابل للقسمة والنسبة وكذا حكم الكم و سائر المقولات .

فيرد عليه ما أوردناه سابقاً من أنه يلزم حينئذ أن لا يبقى من معاني الماهيات

(١) والعق كما حققناه في موضع آخر ان العلم ليس كيفأ كما عليه المعقق الدواني

لانه الوجود المنبسط من النفس على كل الماهيات التي في العقل و الوجود و الخيال و الحس المشترك وهو اشراق النفس على الماهيات المستشرقة بازاء الوجود المنبسط على ماهيات عوالم الجبروت و الملكوت والناسوت وهوفيض الله تعالى واضافته لاشراقية فكما ان فيض الله القدس في كل بحسبه و في ذاته لاجوهر ولاعرض كذلك اشراق النفس بذاته لاجوهر ولاعرض الا بتبعية الماهيات المعلومة لكنه مشرب اعذب من مشرق المعقق الدواني لان العلم عنده ليس كيفأ لانه من مقولة المعلوم حقيقة - س د - .

و مفوماتها شيء محفوظ في الوجودين .

و يرد عليهم أيضاً حسب ما فهموه من وجود الأشياء في العقل إن تلك الصورة الجوهرية التي في النفس صورة موجودة في نفس جزئية ، و الموجود في نفس جزئية لا يكون إلا موجوداً جزئياً واقعاً في الأعيان فإذن الصورة العلمية التي لماهية الجوهر من حيث أنها موجودة في الذهن له وجود في العين فهي عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون الشيء الواحد باعتبار وجوده الخارجي جوهرأ و كيفأ و هو ضروري البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الإشكال ، اللهم إلا أن يقول أحد إنه لا شك إن تلك الماهية من حيث أنها موجودة في نفس جزئية من الموجودات العينية و لكننا نعني بالوجود العيني أن يكون الماهية بحيث يترتب عليها لوازمها فإن السواد إذا كان موجوداً في العين كان من شأنه قبض البصر ، والحرارة العينية من شأنها التسخين ، و لكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليها هذه اللوازم فالأول نسميه وجوداً عينياً و الثاني وجوداً ذهنيأ و الإشكال بعد باق كما لا يخفى فالاصير إلى ما أو مانأ إليه و لناخذ في تشبيده .

فصل (٧)

❖ (في بيان ان التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول) ❖

إن مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغصن المسائل الحكمية التي لم ينقح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا ، و نحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة و تأملنا في إشكال كون العلم بالجوهر جوهرأ و عرضأ ولم نر في كتب القوم شيئاً كتب رئيسهم أبي علي كالشفا والنجاة و الإشارات و عيون الحكمة و غيرها ما يغني العليل و يروي الغليل ، بل وجدناه و كل من في طبقته و أشباحه و أتباعه كتلميذه بهمنيار و شيخ اتباعه الرواقين و المحقق الطوسي نصير الدين و غيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه ، و إذا كان هذا حال

هؤلاء. الاعتبارين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء. من أصحاب الأوهام والغيبات و
أولى و ساوس المقالات و الجدالات ؛ فتوجهنا توجهاً جليلاً إلى مسبب الأسباب
و تضرعنا تضرعاً غريزياً إلى مسهل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب إذ كنا قد
جربنا مراراً كثيرة سيما في باب أعلام الخيرات العلمية و إلهام الحقائق الإلهية
لمستحققيه و محتاجيه إن عاداته الاحسان و الانعام ، و سجيته الكرم و الاعلام ، و
شيمته رفع أعلام الهداية و بسط أنوار الافاضة فأفاض علينا في ساعة تسويدى هذا
الفصل من خزائن علمه علماً جديداً ، و فتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحاً ميبهاً
و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم فنقول : امتثالاً لقوله تعالى و
أما بنعمة ربك فحدث^١ : إن صور الأشياء على قسمين إحداهما صورة مادية قوام
وجودها بالمادة و الوضع و المكان و غيرها ، و مثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون
بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل ولا محسوسة أيضاً كذلك إلا بالعرض ،
و الأخرى صورة مجردة عن المادة و الوضع و المكان تجريداً إما تاماً فهي صورة
معقولة^(١) بالفعل أو ناقصة فهي متخيلة أو محسوسة بالفعل ، و قد صح عند جميع الحكماء
إن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها و وجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة
بلا اختلاف^(٢) و كذا المحسوس بما هو محسوس وجود في نفسه و وجوده للجوهر

(١) سيحى البرهان عليه في مسألة كون العقل في نفسه معقولا و عاقل لنفسه - طمد .

(٢) قولهم هذا متفرع على مسألة ان ما وجوده لشيء فوجوده في نفسه عين وجوده

لذلك الشيء فالكلام جار في جميع موارد الوجود لغيره كالأعراض بالنسبة الى موضوعاتها
و الصور المنظمة بالنسبة الى المادة و كذا العلة المجردة بالنسبة الى معلولها وبالعكس
بناءً على تحقق العلم الحضورى بين العلة و المعلوم ، و لازم البيان أن لا يخلو فرض ما وجوده
لغيره - نعم قطع النظر عن غيره من فرض ذلك الشيء الذى وجوده له لانه بملكه فان كان
هذا الوجود المملوك موجودا لنفسه كان المالك و المملوك المفروضان شيئاً واحداً ذاتية
واحدة كوجود الجوهر لنفسه و علم النفس المجردة بنفسها والا كان الوجود الذى لنفسه
موجودا في مرتبة ما فرض انه لغيره لتقريبه اياه من غير عكس كما هو الحال في الوجود

الحاس شي، واحد بلا اختلاف جهة فإذا كان الأمر هكذا فلو فرض إن المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مفارقة للآخرى ، ويكون الارتباط بينهما بمجرد العالوية والمحلية كالسواد والجسم الذي هو محل السواد لكن يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لأن أقل مراتب الاثنينية بين شيئين إثنين أن يكون لكل منهما وجود في نفسه وإن قطع النظر عن قرينه لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لا بشي آخر ، وكون الشيء معقولا لا ينصور ^(١) إلا بكون شي.

✽ الرابطة بالنسبة الى المستقل الذي يقومه ، ويتبين بهذا البيان ان المرض من مراتب وجود الجواهر و ان التركيب بين المادة و الصورة اتحادي و ان العلول مرتبة دانية لوجود العلة و ان العلة مرتبة عالية لوجود العلول ، واما اتحاد العاقل والمعقول بالذات بمعنى كون الوجود المنسوب الى العاقل والوجود المنسوب الى المعقول وجوداً واحداً ذا مرتبة واحدة فلا ينتج هذا البيان .

فقله رد : > ان الصورة العقلية معقولة بالفعل سواء عاقلها عاقل من خارج ام لا > متوقع فان الصورة اذا فرضت معقولة لم نسلم جواز فرضها مقطوع النظر عن عاقلها حتى في مرتبة هي اعلى من مرتبة وجودها كما لا يمكن ذلك فيما وجوده لغيره او وجوده في غيره هذا ، و اما ما ذكره قدس سره من حديث التضاييف بين العاقل والمعقول فقد قدمنا في مباحث الوحدة و الكثرة ان التضاييف من اقسام التقابل الذي هو غيرية ذاتية ، و ما هذا شأنه لا يتحقق في شيء واحد من حيث هو واحد و لعلنا نسعود الى حديث التضاييف في قولهم: ان العقل بالذات عاقل ومعقول من غير اختلاف جهة ولو اعتباراً طمده (١) تلخيصه ان المعقول بالذات و بالفعل لاشأن ولا حبيبة له الا العقلية ، و العقلية عين ذاته الوجودية و انه معقول و ان فرض عدم جميع اغياره لانه وجود نوري و هلست ان الوجود النوري علم و معلوم بالذات و ان مصصح انتزاع مفهوم العقلية تحقق العاقلية لا تتصور بدونها وحينئذ فمزل النظر عن العاقل عزل النظر عن المعقول فضايله لا بد ان يكون موجوداً بوجوده حتى يكون انتفاء العاقل انتفاء ذات المعقول و وجوده لا انتفاء وصف عقولته وبقاء وجوده حتى يكون شيئاً و معقولا لا معقولا فقط ✽

عاقلا له ! فلو كان العاقل أمراً مفايراً له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي وهو وجود الصورة العقلية ! فإن الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجرداًها بنجريد مجرد إياها عن المادة أم بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل أبداً سواء عاقلها عاقل من خارج أم لا ، وليس حكم هذه المعقولة كحكم متحركة الجسم الذي إذا قطع النظر عن حركته لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركاً بل جسماً فقط ، وذلك لأن وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك ، ولا كحكم متسكنة الجسم إذا قطع النظر عن تسكنه فإنه لم يكن هو متسكناً عند ذلك لأن وجوده بعينه ليس وجود السكونية ، ولا كذلك حكم المعقول بالفعل فإنه لا يمكن أن يكون إلّا معقولاً بالفعل لأن ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته سواء عقله غيره أو لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة إلى عاقل آخر عقله فإذن هو عاقل بالفعل كما إنه معقول بالفعل وإلّا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل ، وقد مر في مباحث المضاف إن المتضامين متكافئان في الوجود^(١)

وبلزم الغلف كما في صورة كون عاقله مفايراً بالوجود له ، وإيضاً فرضانته معقول وان انتفى اغياره ، والعاقل الغابر من الاغيار المفروض الانتفاء ، ان قلت : هذا مقوض بالمعقول فان المعقول بالذات لاشأن له الا المعلولة فيلزم عليه نفسه كما ذكرت وهو باطل ، قلت : معنى كون المعلولة ذاتية للمعقول بالذات انه في استحقاق حمل المعلولة لاجتاج الى حيثية تقيده لانه لا يحتاج الى الحيثية التعليلية . ايضاً فالمعقول معلول بالماله لا بذاته لا يمكن فرضه بلاعلة مزايرة بخلاف المعقول فانه يعل بلا عاقل مفايير وبلاعلة كما في الواجب لذاته - س ر ه .

(١) ليس المراد ان العاقل والمقول لسا كانا مضافين و متكافئين في درجة الوجود كان احدهما صادقا في اية مرتبة يصدق الاخر و من جملة ذلك صدق احدهما في مرتبة ذات الاخر حتى يقال ان ذلك ظاهر البطلان لان السابعة من حيث هي ليست الا هي وكان مفهوم احدهما لا من حيث التحقق ليس في مرتبة مفهوم الاخر كذلك من حيث التحقق أي التحقق الفئ هو بمعنى تحقق منشأ انتزاعه ليس في درجة تحقق الاخر بمعنى ان يكون

وفي درجة الوجود أيضاً ، إن كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل وإن كان بالقوة كان الآخر بالقوة ، وإن كان أحدهما ثابتاً في مرتبة من المراتب كان الآخر أيضاً ثابتاً فيها ، وإذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا وهو إن المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم أن الحال في الصورة المحسوسة أيضاً على هذا القياس فإن المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم إلى ما هو محسوس بالقوة وإلى ما هو محسوس بالفعل والمحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل ، والاحساس ليس كما زعمه العاقلون من الحكماء من أن الحس مجرد صورة المحسوس بعينه من مادته وصادفها مع عوارضها الممكنة والخيال مجرداً تجريباً أكثر ، لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة إلى غيرها .

ولاً أيضاً معنى الإحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب الإبصار ، ولا بمجرد إضافة المنفس إلى تلك الصور

بمعناه أو جزئه وإن اتفق المبنى كما في ثقل المجرى لذاته فهو من دليل آخر فإن التكافؤ الذي هو مقتضى التضايغ أن يكون بينهما المعية بالذات لا القدم والتأخر كما قالوا لاعلية بين المتضايغين بل مراده قدس سره أنه لا يمكن أن يكون العاقل الذي يراه هذا المعقول بالذات ذات النفس التي عندهم مفارقة له وكالطرف له ولها وجود خال عنه لا بالقوة وهو بالفعل ، والمتضايغان متكئان قوة وفلا فالعاقل بالفعل الذي يساوقه وهو نفس المعقول ولو كان النفس مع المعقول عاقلة كان منشأ المافلية نفس المعقول فنفس المعقول هو العاقل وهو المطلوب فهذا بهذا التقرير برهان آخر غير ما ذكره أولاً من المعقول بالفعل لا وجود له إلا الوجود العقلي النوري فهو مع عزل النظر عن الغير معقول فمع عزل النظر عن الغير عاقل لذاته . إن قلت : في البرهان الأول إذا لم تنسك بقاعدة التكافؤ فكيف ثبت تحقق العاقل ، قلنا : بقاعدة أن وجود المعقول في نفسه عين وجوده للعاقل كما ذكرها وهذا غير قاعدة التضايغ العقلي كما أن اثبات المعقولة بالذات للمعقول بالذات وبالفعل لم يكن اثبات الإضافة القولية نعم لا مضايقة في الإضافة الإشرافية لأن المعقول اشراق النفس متقوم الوجود بها وهي مقومة وجوداً لها - س ر ه .

المادية كما زعمه صاحب التلويحات لما مر من أن الإضافة الوضعية إلى الأجسام ليست إدراكاً لها ، والإضافة العلمية لا يمكن أن يتصور بالقياس إلى ذوات الأوضاع المادية بل الإحساس إنما يحصل بأن يفيض من الواهب سورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك والشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل وأما قبل ذلك فلا إحساس ولا محسوس إلا بالقوة ، وأما وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدلات لقبضان تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسة بالفعل ، والكلام في كون هذه الصورة حساً وحاساً ومحسوساً بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلاً وعاقلاً ومعقولا .

قال المعلم الأول في كتاب أئو لوجيا : ينبغي أن يعلم أن البصر إنما ينال الأشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هو فيحس حينئذ ويعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته ، كذلك المرء العقلي إذا ألقى بصره على الأشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو وهي شيئاً واحداً إلا أن البصر يقع على خارج الأشياء . والعقل على باطن الأشياء فلذلك يكون توحيده معها بوجوه فيكون مع بعضها أشد وأقوى من توحيده الحس بالمحسوسات ، والبصر كلما أطال النظر إلى الشيء المحسوس أضربه حتى يصير خارجاً من الحس لا يحس شيئاً فأما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه . فبما ذكرناه اندفع إشكالات كثيرة ومفاسد شنيعة ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة الماهيات في العقل ، وكذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات الباري جل اسمه كما هو المشهور من اتباع المشائين فإن التعقل لو كان بارتسام الصورة العقلية في ذات العاقل يلزم في علم النفس بالجواهر وبالكم وغيرهما كون شيء واحد مندرجاً تحت مقولين بالذات ، وفي علم الباري كونه محلاً للممكنات ، ويلزم أمور شنيعة أخرى مذكورة في مواضعها ، ثم إنهم زعموا إن الجواهر المتفعل العقلي من الإنسان الذي كان عقلاً ومعقولا بالقوة مما يصادف الصور العقلية ويدركها إدراكاً عقلياً ، فنقول : تلك القوة الانفعالية بما ذا أدركت الصورة العقلية أتدركها بذاتها المعرفة عن الصور العقلية ؛ فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية

نيرة في ذاتها معقولة صرفة فإن أدركها بذاتها فالذات العارية^(١) الجاهلة العامة العمياء كيف تدرك صورة علمية ، والعين العمياء كيف تبصر وترى ، فمن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور ، وإن أدركتها بما استنارت به من صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا حاجة إلى صورة أخرى وإلا لكان الكلام عائداً ويلزم تضاعف الصور إلى غير النهاية فكل المعقول والعقل شيئاً واحداً بلا اختلاف .

و ليس لقائل أن يقول : تلك الصورة واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها وهي معقولة للنفس بذاتها^(٢) بمعنى أن ما ورائها مما هي مطابقة إياها تصير معقولة للنفس بتلك الصورة .

لأننا نقول : لو لم تكن تلك الصورة معقولة للنفس أولاً لم يمكن أن يدرك بها غيرها ، وليس توسط تلك الصورة في إدراك الأشياء كنسب الآلات الصناعية في الأعمال البدنية بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث يبصر النور أولاً وبتوسطه غيره .

على أننا قد أوضحنا بالبرهان القاطع إن الصورة المعقولة معقولة في ذاتها لذاتها سواءً عقلها غيرها أولاً يعقلها ، وكذا المحسوس بالفعل لا يمكن فرض وجود

(١) ببنى ان الواحد شيئاً بالحقبة من كان واجداً في ذاته لا من كان واجداً له في المقام الثاني فانه فائد له في ذاته ، ووجدانه ليس الا اضافة مقولية لاضافة اشراقية وذلك كما ان التحقق مسلوب عن الداهية بالحقبة ولو عين وجودها انما هو ثابت للوجود الذي هو عين التحقق فكذلك العلم بالحقبة مسلوب عن الذات المعروضة للصور العلمية انما هو ثابت لنفس الصور العلمية كالعلم بمعنى المعلوماتية - س ر ه .

(٢) اي ماسواها وهي الخارجيات ، ان قلت : كيف يكون الخارجيات معقولة بالذات وهي معقولة بالمرض . قلت : قد يقال لها المعقول بالذات والمعلوم بالذات بان المعلوم بالذات محضر صورته عند العالم وهذا يصدق عليها ، ولان الصور مرآتي لعاضها لا المحوطة بالذات ، وليست الصور محضرت صورتها عند العالم والا لتعبت الى غير النهاية - س ر ه .

له لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوساً فهو محسوس بالفعل وإن قطع النظر عما سواه ، وليس وجود الصور الإدراكية عقلية كانت أوحسية للجوهر المدرك كحصول الدار ^(١) والأموال والأولاد لصاحب الدار والمال والولد فإن شيئاً من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولاً لذات شيء لدى ذات أخرى بل إنما ذلك حصول إضافة لها فقط ، نعم حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة التي يستكمل بها و يصير ذاتاً متحصلة أخرى يشبه هذا الحصول الإدراكي ^(٢) فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعينة بالفعل إلا بالصور ، وليس لحق الصور بها حقوق موجود بوجوده بالانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر بل بأن يتحول المادة من مرتبة النقص في

(١) إلا ان يكون هذه مراتب وجودك وشئونك - س ر ه .

(٢) قد عرفت بما قررنا عليه البرهان ان حصول المعقول بالذات لعاقله وحصول الصورة المنطبعة في المادة وكذا حصول الاعراض لموضوعاتها الجوهرية وبالجملة حصول كل وجود ناعت لمنوته من باب واحد ، وان هذا السخ من الوجود يقتضى اتحاد الناعت والمنوت بحسب الوجود بحيث لا يخرج المنوت الذي له الوجود الناعت عن مراتب الوجود الناعت سواء كان الناعت والمنوت شيئاً واحداً في مرتبة واحدة كعلم الانسان بنفسه و معقولة العقل لذاته او يكون المنوت واقفاً في مرتبة من مراتب وجود الناعت كعلم المملول بذات علمه او بموارضها و علم الملة بذات مملولها او عوارضه ولا علم خارجياً من هذه الانقسام الثلاثة بناءً على رجوع العلم الحصولي الى العلم الحضورى و انحصار العلم الحضورى في الثلاثة ، و بالجملة مقتضى البرهان اتحاد العاقل والمقول بمعنى عدم خروج الماقل عن وجود المعقول و لو طولا دون الاتحاد بمعنى كون الوجود المنسوب الى العاقل في مرتبة الوجود المنسوب الى المعقول كما ذكره قدس سره و بين المعنيين فرق واضح . ولو كان كما ذكره - ر ه - امتنع العلم بالامور التي وجودها لغيرها كالاغراض الجزئية والكلية وكلم كل من الملة والمملول بالآخر اذ مرجع كون الاعراض معقولة لنفسها كما اختاره الى كونها موجودة لنفسها و هو محال وكذا مرجع علم الملة بمملولها و بالعكس الى ما اختاره الى اتحاد وجودي الملة والمملول و وقوعهما في مرتبة واحدة وهو محال وعليك باجادة التأمل في هذا المقام - ط مد .

نفسها إلى مرتبة الكمال فكذلك حالك النفس^(١) في صيرورتها عقلاً بالفعل بعد كونها عقلاً بالقوة ، وليس لحق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلاً بالقوة كالحق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا أو كالحق عرض

(١) وقد حصل لنا من هذا مبدء برهان على اتحاد العاقل والمقول كما استدل
اسكندر عليه سيما على قول المصنف « قدس سره » والسيد السند من ان التركيب بين
المادة والصورة اتحادى لانضمامى وهو ان النفس مادة ومدر كانه صورة له ، وله وحدة
جمعية والمادة والصورة لهما نحو اتحاد فى ذات الاوضاع فكيف فى العقليات بخلاف
الموضوع والعرض فان تركيبهما اعتبارى ، كما تقرر ولنا براهين اخرى على هذا
المطلب العظيم بعد تبينه اما التبيين فهو ان المراد بالاتحاد هو الاتحاد بحسب الوجود
لا المفهوم فان مفاهيم المعقولات فى انفسها ومع مفهوم العاقل متنايرة ولكن وجودها
واحدة فاذا سمع ان العاقل يتحد بالمعقولات لابد ان لا يذهب الوهم الى شيثيات المفاهيم
بساهى مفاهيم بل المراد ان وجودها وجوده والا لكان العقل مفاهيم صرفه كتنفر الباهيات
الذى يقول به المعتزلة . وايضاً ان اريد المعقولات المفصلة المأخوذة مع الوجود فوجودها
متحد بظهور العاقل لابقام خفائه ، وان اريد المقول البسيط الذى هو العقل البسيط
الاجمالى الذى هو خلاف العقل التفصيلى فلا بأس باتحاده ببقام خفائه ، وبعبارة اخرى
مرتبة خفاء العاقل وكنه ذاته عين النحو الاعلى من كل مقول بنحو الكثرة فى الوحدة
والتفصيل فى الاجمال كما ان المعقولات المفصلة مقام الوحدة فى الكثرة والاجمال فى
التفصيل للعاقل ، والمصنف « قدس سره » لم يرد الا هذا اذ لو لم يقل بالرتبتين لزمه
الطريقة المنسوبة الى ذوق المتألهين فى الموجودات الخارجيه وهى وحدة الوجود وكثرة
الوجود لتطابق العوالم وهو « قدس سره » متعاش عنها . واما البراهين فنه ان المقول
مجرد وكل مجرد عاقل لذاته ، ان قلت : البجرد القائم بذاته عاقل لذاته والمقول قائم
بالغير كالنفس ، قلت : قيام المعقولات بالثبر باطل فان كلييات الجواهر جواهر والذاتى
لا يختلف ولا يتخلف ، والقيام الحلولى فى الصور الخيالية باطل على التحقيق فكيف فى
الصور العقلية ، ومنها انه قد مر ان ادراك الكليات مشاهدة العقول من الطبقة النكاته
والقدماء ايضاً قالوا ايها يتلقى العقل عند ادراكه للكليات والحدود والبراهين تنحو
نحوهذه ، وللنفس اضافة شهودية اشرافية اليها وكل مجرد عاقل ومنها ان مبدء الاشتقاق
هو الصدق الحقيقى للمشتق فالملم هو العالم حكماً ان الوجود هو الموجود الحقيقى

لمعروض جوهرى مستغنى القوام في وجوده عن ذلك العرض ^(١) إذ ليس الحاصل في تلك الحصولات إلا وجود إضافات لا يستكمل بها شيء ، وحصول الصورة الإدراكية للجوهر الدراك أقوى في التحصيل و التكميل له من الصور الطبيعية في تحصيل المادة و تنويعها ، و سنعود من بعد إلى دفع الشكوك التي لأجلها قد تحاشى القوم كالشيخ الرئيس و أتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يبق لأهل البصيرة مجال شك و اضطراب في هذا المطلب بتوفيق الله العظيم .

فصل (٨)

❖ (في تأكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول) ❖

اعلم أن الشيخ الرئيس في أكثر كتبه نصّ على إبطال القول باتحاد العاقل بالمعقول ، وأصرّ على إبطال ذلك القوم غاية الإصرار ، واستبعد ذلك غاية الاستبعاد

❖ و البياض هو الأبيض العقيقى وهكذا و الحكاء قالوا النفس تقابل العقل ومع ذلك تسمى عقلا باعتبار المعقول فانه عقل فالتفكير تسمى عقلا بالقوة حيث كان المعقول بالقوة و عقلا بالفعل حيث صار المعقول بالفعل فهو عقل اى عاقل ، ومنها ان النفس باعتبار مقامه الشاخص و باطن ذاته فباض المعقولات المفصلة على النفس و مفيض الوجود و معطى الكمال ليس فاقداً له بل واجد اياه بنحو اعلى و هذه مقدمة برهانية بل يسكن ادعاء البداية فيها و هذا يثبت المطلوب سواء كان فباض العقول التفصيلية هو العقل البسيط الذى هو الملكة او باطن ذات النفس او العقل الفعال ، و منها ان الخارج و النحن عالمان متطابقان كتوأمين يرتضمان من ندى واحد بلبن واحد فاذا قلت زيد فى الخارج فهو عين مرتبة من مراتب الخارج اذ الخارج كالسكن و الخارجى كالتسكن فكذلك النحنى عين مرتبة من مراتب النحن اى النفس و مشاعرها اذ ليس النحن ظرفاً للنحنى فهذه ستة براهين على هذا المذهب وقد ايدته الاذواق و نتم ما قاله السوالوى :

اى برادر توهمين انديش اى ، مابقى تو استخوان و ريشه اى - س ره .

(١) هذا بناء على ما ذهب اليه الجمهوران وجود الاعراض مباينة لوجود موضوعاتها ❖

ونحن نذكر في هذا الفصل ما ذكره في بطلان هذا القول من استدلالاته واحتجاجاته على ذلك ، وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل و العاقل ثم نأخذ في النصي عن إشكالاته و الجواب عن احتجاجاته : فأقد قال في كتاب الإشارات : إن قوماً من المنصدين يقع عندهم إن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هو ، فلنفرض الجوهر العاقل عقل - آ - وكان هو على قولهم بعينه المعقول من - آ - فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل - آ - أو بطل منه ذلك فإن كان كما كان فسواء عقل - آ - أولم يعقلها ، وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له ، و الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون ، و ان كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شيء آخر ليس إنه صار شيئاً آخر ، على أنك إن تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضي هيولى مشتركة و تجدد مركب لا بسيط .

و قال أيضاً زيادة تنبيه : وأيضاً إذا عقل « آ » ثم عقل « ب » أ يكون كما كان عندما عقل « آ » حتى يكون سواء عقل « ب » أولم يعقلها أو يصير شيئاً آخر ، و يلزم منه ما تقدم ذكره .

وقال فيه أيضاً : وكان لهم رجل يعرف بفروريوس عمل في العقل و المعقولات كتاباً يشنى عليه المشاؤون وهو حشف كله ، وهم يعلمون من أنفسهم إنهم لا يفهمونه ولا فروريوس نفسه ، وقد ناقضه من أهل زمانه رجل و ناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول ، ثم ذكر دليلاً عاماً على نفي الاتحاد بين شيئين مطلقاً وقال اعلم : أن قول القائل إن شيئاً ما يصير شيئاً آخر لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على أنه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر قول شعري غير معقول ؛ فإنه إن كان كل واحد

به منفكة عنه ، واما بناءً على ما هو الحق من كون وجودها من مراتب وجود موضوعاتها كما صرح به في بعض ما استدلل به على الحركة الجوهرية فالسألة من نظائر مشكلة اتحاد العاقل و المعقول - ط مد .

من الأمرين موجوداً فهما إثنان متميزان ، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل
الذي كان موجوداً .

وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس
من طبيعيات الشفاء: وما يقال من أن ذات النفس تصير هي المعقولات فهو من جملة ما
يستحيل عندي فإني لست أفهم قولهم أن يصير شي، شيئاً آخر، ولا عقل إن ذلك كيف
يكون، فإن كان بأن يخلع صورة ثم يلبس صورة أخرى ويكون هو مع الصورة الأولى شيئاً
ومع الصورة الأخرى شيئاً آخر فلم يصير بالحقيقة الشيء الأول الشيء الثاني بل
الشيء الأول قد بطل وإنما بقي موضوعه أجزء منه ، وإن كان ليس كذلك فلننظر
كيف يكون فتقول إذا صار الشيء شيئاً فإما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء
موجوداً أو معدوماً فإن كان موجوداً والثاني الآخر إما أن يكون موجوداً أيضاً أو
معدوماً فإن كان موجوداً فهما موجودان لا موجود واحد وإن كان معدوماً فقد صار هذا
الموجود شيئاً معدوماً لا شيئاً آخر موجوداً وهذا غير معقول وإن كان الأول قد عدم فما صار
شيئاً آخر بل عدم هو وحصل شيء فالنفس كيف يصير صور الأشياء ، وأكثر ما هو
بين الناس في هذا هو الذي صنّف لهم إيساغوجي ، و كان حريصاً على أن يتكلم
بأقوال مخيلة شعريته صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل ، ويدل أهل التميز
في ذلك كتبه في العقل والمعقولات و كتبه في النفس ، نعم إن صور الأشياء يحل النفس
ويحليها ويميزه ويكون التقيس كالمكان لها بنوسط العقل الهولاني ، ولو كانت النفس
صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل ، وليس
في ذات الصورة قوة قبول شيء^(١) وإنما قوة القبول في القابل للشيء يجب أن يكون

(١) ولو كان فيها قوة قبول صورة أخرى لزم الانقلاب الاستحيل ولم يفتح إلى
المادة المشتركة ولم تكن الفعليات متعانة والتوالي باطلة فكذلك القدم ، أقول : مازكره
منقوض بالوجود البسيط الذي هو فعل الواجب تعالى وفيضه المقدس وأمره الواحد كما
قال «وما مرنا إلا واحدة» فانه مع وحدته متعدد بالجهات المختلفة الامكانية وليس في مبدئية

النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة أخرى وأمر آخر وقد نراها تقبل صورة أخرى غير تلك الصورة ، فإن كان ذلك الغير أيضاً لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول والاقبول واحداً ، وإن كان يخالفه فيكون النفس لا محالة هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من هذا شيء. بل النفس هي العاقلة ، والعقل إنما نعني به قوتها التي بها تعقل أو نعني به صورة هذه المعقولات في نفسها ، ولأنها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعاقل والمعقول شيئاً واحداً في أنفسنا، نعم هذا في شيء آخر يمكن أن يكون على ما سنلمحه في موضعه ، وكذلك العقل الهولاني إن عني به مطلق الاستعداد للنفس وهي باقية فينا أبداً مادامنا في البدن ، وإن عني بحسب شيء شيء، فإن الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى قوله بالفاظه .

أقول : والذي يجب أن يعلم أولاً قبل الخوض في دفع ما ذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الأمرين عاماً وبين العاقل والمعقول خاصاً أمران .

أحدهما إن الوجود في كل شيء هو الأصل في الموجودية ، وهو مبدء شخصيته ومنشأ ماهيته ، وإن الوجود مما يشدد ويضعف ويكمل وينتقص والشخص هو هو ، ألا ترى إن الإنسان من مبدء كونه جديناً بل نطفة إلى غاية كونه عاقلاً ومعقلاً واجرت عليه الأطوار وتبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده وشخصيته .

وثانيهما إن الاتحاد يتصور على وجوه ثلاثة :

الأول أن يتحد موجود بموجود بأن يصير الوجودان لشيئين وجوداً واحداً ،

إمكانية كالإنسان قوة قبول مهية أخرى كالفرس ، ولا تنقلب مهية إلى مهية والسران الوجود البسيط ليس له وحدة معدودة إذ له مراتب متفاوتة بالأشد والاضف وغيرهما وكذلك النفس الناطقة اذ لهما وحدة حقة ظلية «الم تر الى ربك كيف مد الظل» وإن قال الشيخ إن كل وجود متعدد بمهية مبان لوجود آخر متعدد بمهية أخرى ويكون تباين الوجودات حينئذ بشام ذواتها البسيطة اذ لا تركيب فيها كما مر غير مرة لزم محذورات كثيرة منها شبهة ابن كمونه وحينئذ يتبين شناعة البيئونة ولا يبقى توحيد كما لا يخفى ولهذا أول بان الحكم بالبيئونة على الوجودات باعتبار ما اتحد بها من الهيات لا بالذات - س ر ه .

وهذا لاشك في استحالة لما ذكره الشيخ من دلائل نفي الاتحاد .

والثاني أن يصير مفهوم من المفومات أو ماهية من الماهيات عين مفهوم آخر مغاير له أو ماهية أخرى مغايرة لها بحيث يصير هو هو أو هي هي محلاً ذاتياً أو لياً وهذا أيضاً لاشك في استحالة ، فإن المفومات المغايرة لا يمكن أن تصير مفوماً واحداً أو يصير بعضها بعضاً بحسب المفهوم ضرورة إن كل معنى غير المعنى الآخر من حيث المعنى مثلاً مفهوم العاقل محال أن يصير عين مفهوم المعلوم ، نعم يمكن أن يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه أنه عاقل ويقصد عليه أنه مفعول حتى يكون الوجود واحداً والمعاني متغايرة لتغاير ما يوجب تكثر الجهات الوجودية .

والثالث ضرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي و ماهية كلية بعد ما لم يكن صادقاً عليه أولاً لاستكمال وقع له في وجوده ^(١) وهذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع فإن جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان يوجد مجتمع في الإنسان الواحد .

لا يقال : هذه المعاني الحيوانية والنباتية والجمادية إنما وجدت في الإنسان بحسب كثرة قواه لا بحسب قوة واحدة .

لأننا نقول : بل بحسب صورة ذاته المتضمنة لقواه فإن جميع قوى الإنسان المدركة والمحركة يفيض على مادة البدن ومواضع الأعضاء عن مبدئ واحد بسيط هو نفسه وذاته الحقيقية ، وتلك القوى كلها فروع ذلك الأصل وهو حس الحواس

(١) وذلك في الجوهر المجرد النفس لاعداد حركات فكرية والقوا خواطر ربانية وملكية كاشراقات العقل الفصا اذا عقل الوجود المطلق البسيط البسيط تحول وجوده اليه وكذا اذا عقل انه الحياة السارية والنور التبسط وانه العلم والارادة والعشق في غيرها لست أقول بتحول الى بوجودها النفس الداني بل الى بوجودها الرابطي و اشراقها العقلي بعد اقرب ، ولا أقول باتحاد مفهوم النفس بفاهيها بل أنول وجودها متحد بوجود النفس والوجودات المتحول ثابتة في صقع العقل الفصا والنفس تترفي وتتعد بها لاعداد ذكرناه - س ر ه .

وعامل الأعمال كما إنَّ العقل البسيط ألَّذي أثبتَّه الحكماء هو أصلُ المعقولات المفصلة، وسينكشف لك في هذا الكتاب إنَّ العقل الفعَّال في أنفسنا هو كلُّ الموجودات بمعنى إنَّ ذاته بذاته مصداقٌ هلَّ جميع المعاني الكلِّية الَّتِي تكون موجودة في صور المكوَّرات الَّتِي في العالم ، وبالجمله فكون وجود أو موجود واحد هو بصد الاستكمال بحيث يصدق عليه ويحمل على ذاته بذاته معنى من المعاني لم يكن صادقاً محمولاً على ذاته ليس بمستنكر كما قيل : ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد .

إذا تقرر هذا فلنرجع إلى الجواب عن احتجاجات الشيخ ، أمَّا دليله العام المذكور في الإشارات فقوله إنَّ كان كلُّ واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميزان .

قلنا : إنَّ هذا غير مسلم لجواز أن يكون مفهومات متعدِّدة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فإنَّ الحيوان والناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر وهما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الإنسان ، وكذا دليله العام المذكور في الشفا، فإنَّ قوله إذا صار الشيء شيئاً آخر فإمَّا أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً الخ ، قلنا نختار إنَّه يكون موجوداً وقوله فإنَّ كان موجوداً فالثاني الآخر إمَّا أن يكون أيضاً موجوداً أو معدوماً قلنا : نختار إنَّه أيضاً يكون حينئذ موجوداً ، قوله فهما موجودان لا موجود واحد قلنا : بل هما موجودان بوجود واحد ، ولا استحالة في كون معاني متغايرة موجودة بوجود واحد ، والسند ما مرَّ ، ولو كان يجب أن يكون لكلِّ معنى وجود واحد حتَّى يستحيل كون معاني متغايرة لها وجود واحد فكيف يكون النفس الانسانية مع بساطته جوهرأ موجوداً عالمأ قادراً محرراً سمياً بصيراً حياً بل الذات الأحديَّة الواجبة الَّتِي هي مصداق جميع المعاني الكماليَّة والصفات الحسنَى الإلهيَّة بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثيَّة فيه بوجه من الوجوه أصلاً ،

وأمَّا حجته الخاصَّتان بالعاقل والمعقول فالَّذي ذكره في الإشارات من قوله فلنقرض الجوهر العاقل عقل « آ » و كان هو على قولهم بعينه المعقول من « آ » فهل

هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل « آ » أو بطل منه ذلك .

قلنا : نختار إته لم يبطل كونه حينئذ عند ما عقل « آ » واتحد به إلا ما هو من باب القصور والنقص كالصبي إذا صار رجلاً فإنه لم يزل منه شيء ، إلا ما هو أمر عديم كما اعترف به الشيخ في فصل من إلهيات الشفاء عند ما يبين أقسام كون الشيء من شيء حيث قال هناك : إن كون الشيء من الشيء على وجهين أحدهما بمعنى أن يكون الأول إنمّا هو ما هو بأنه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثاني كالصبي إنمّا هو صبي لأنه في طريق السلوك إلى الرجولية مثلاً فإذا صار رجلاً لم يفسد ولكنه استكمل لأنه لم يزل عنه أمر جوهرى ولا أيضاً أمر عرضى إلا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوة بعدما إذا قيس إلى الكمال الآخر . والثاني بأن يكون الأول ليس طباعه إنه يتحرك إلى الثاني وإن كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لامن جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته ، وإذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل إلا بمعنى يعد ولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء إنمّا يصير هواءً بأن يخلع عن هبولة صورة المائية ويحصل لها صورة الهوائية ، والقسم الأول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي للأول بعينه في الثاني ، والقسم الثاني لا يحصل أنذى في الأول بعينه للثاني بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو صريح في أن كون الشيء من شيء ، قد يكون بحيث قد صار الشيء الأول بعينه متحداً بالثاني وهو هو كما كان مع أمر زائد متحد معه فكيف ينكر هاهنا ما هو من قبيل القسم الأول من قسمي كون الشيء من الشيء ، قوله فإن كان كما كان فسواء عقل « آ » أولم يعقلها قلنا ليس الأمر كما زعمه فإن ذلك إنمّا يلزم لو لم يصر ذاته بعينها مصداقاً لمعنى كماله لم يكن قبل هذا التعقل .

والعجب من الشيخ مع عظم شأنه وقدره حيث حكم بأن النفس الإنسانية من مبدء كونها بالقوة في كل إدراك حتى الإحساس والتخيّل إلى غاية كونها عاقلاً بالفعل في أكثر المعقولات بل في كلّها كما هو شأن العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شيء من الأشياء التي لم يكن صادقاً عليها في أوائل

القطرة حتى كانت نفوس الأنبياء عليهم السلام و نفوس المجانين و الأطفال بل الأجنة في بطون الأمهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الإنسانية و حقيقة أنها إنما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها ، نعم لو قيل ^(١) إن هذه الكمالات الوجودية كأصل الوجود مفهوماتها غير مفهوم الإنسانية وماهيتها فذلك كما قيل بشرط أن يعلم أن زيادة الوجود على الماهية كما ذكر مراراً ليست إلا بحسب التصور والمفهوم لا بحسب الحقيقة والكون فإن الوجود هو الأصل في التحقق والماهية تابعة له ، و قوله وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون . قلنا : لم يبطل منه شيء من مقوماته ولا من وجود ذاته إلا ما يتعلق بالنقص والعدم بأنه كان ناقص الجوهر فاشتد في تجوهره ، و ليس هذا كسائر الاستحالات التي يقع فيها الانتقال من صفة وجودية إلى ما يعانده كلاماً إذا صار هواماً والبارد إذا صار حاراً . و قوله : و إن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شيء آخر ليس إنه صار شيئاً آخر على أنك إن تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضي هبولى مشتركة وتجدد مرتكب لا بسيط .

قلنا : قد مر إن الذي قد بطل كان أمراً عديمياً من قبيل القوة والاستعداد . على أن لنا أن نقول : كما حققناه في معنى كون الحركة في مقولة ، وإن أيّ المقولات يقع فيها الحركة من إثبات فرد تدريجيّ الوجود لمقولة الكيف والكم ^(٢)

(١) يفرق بين الذات وجوداً والذات مهية فيقال إن هذه الكمالات زائدة على ذاتها مهية لأعلى ذاتها الوجودية كما يقال في المقول الباقية إن كمالاتها كملها و ارادتها و قدرتها و غير ذلك عين ذاتها أي وجوداً إلا حالة منتظرة لها وزائدة على ذاتها أي مهية لا وجوداً إذ المهية من حيث هي إنما كانت ليست إلا هي . س ر ه .

(٢) هو الفرد المتصل الذي من مبدء الحركة التي منتهاها فإن للمقولة التي فيها الحركة ثلاثة أصناف من الأفراد أحدها هو تدريجي زمني من السكون إلى السكون . والثاني أفراد زمنية هي أبعاض ما فيه الحركة المنقسم إليها قسمة وهية . والثالث أفراد

بل الجوهر أيضاً يجوز أن يكون ذات الشيء بحيث يتجدد وينتور في نفس ذاته من غير أن يبطل ذاتاً ووجوداً ويحدث شيء آخر متفصل الوجود والذات عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها فإن ذات الحرارة لو كانت في كل آن من الآتات المفروضة في زمان حر كنه الاشتدادية موجوداً بوجود آخر يلزم منه تنالي الآتات وترتب المسافة والحركة من الغير المتقسمات ، وهو محال قد علمت استحالته في مباحث الجزء ، فلا محالة لتلك الحرارة الاشتدادية وجود واحد مستمر ، وله في كل جبر من أجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من أن مراتب الحرارة أنواع متخالفة كما بيناه ومع ذلك كلهم موجودة بوجود واحد تدريجي فليس بمحال كون معان مختلفة متحدة في الوجود بمعنى أنها منتزعة مفهوماً عن موجود واحد كما كانت منتزعة مفهوماً عن موجودات كثيرة إنمّا المحال اتحاد حرارة أخرى بالفعل مع حرارة أخرى بالفعل ، وكذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتاً واحدة موجودة لأن كل وجود بالفعل له تعين خاص بالفعل ومع محال أن يصير هذا التعين بعينه ذلك الذين بعينه ، وكذا كل ماهية لها حد خاص ومفهوم محصل يتمتع أن يصير ماهية أخرى لها حد آخر ومفهوم محصل آخر لامتناع أن يحمل على مفهوم الإنسان مفهوم الفرس حملاً ذاتياً أولياً ، كيف وكل ماهية من حيث هي ليست إلا هي ، وأما كون الماهيات المتعددة بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كلياً إلاّ ما ساق إليه البرهان في بعض الماهيات كما هي الواجب والممكن والقوة والفعل والجوهر والعرض ، وكالمتضادين والأعدام والملكات ونحوها مما قام البرهان على أنها لا يمكن أن تكون موجودة بوجود واحد .

وقوله : هذا أيضاً يقتضي هبولى مشتركة .

آية وهي التي يقال ان المتحرك في كل آن من آتات زمان الحركة فرد غير الفرد الذي في آن قبل وغير الفرد الذي في آن البعد ومعلوم ان المصنف الاول هو الفرد الواحد الذي في عين وحدته ذو مراتب متفاوتة بالكمال والنقص في الوجود ويصدق عليه مفاهيم مختلفة - س ر ه .

قلنا : نحن لانمنع أن يكون لمثل هذا الشيء المتبدل وجود ذاته في الاستكمال
تعلق ما بجوهر مادي واقع تحت الحركة والزمان^(١) ، وأما قوله وتجدد مركب
لا بسيط فغير مسلم إن أراد به المركب الخارجي في ذاته لأن كل وجود صوري لا
تركيب فيه خارجاً سيما الذي قد تهيأ لأن يصير عقلاً بالفعل ، وإن أراد به النوع
الخارجي المركب منه ومن المادة البدنية فهو مسلم ولا انقراض في ذلك .

وأما الحجة الخاصة الأخرى أنني ذكرها في الشفاء فقوله لو كانت النفس
صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل إلى قوله وقد نراها تقبل صورة أخرى .

قلنا : في تحقيق هذا المقام إن النفس في أول ما أفيضت على مادة البدن كانت
صورة شيء من الموجودات الجسمانية^(٢) فكانت كالصور المحسوسة والخيالية لم يكن
في أول الكون صورة عقلية لشيء من الأشياء ، كيف ومن المحال أن يحصل من صورة
عقلية ومادة جسمانية نوع جسماني واحد كالإنسان بالانوسط استكمالات واستحالات
لتلك المادة ، إذ ذاك عندي من أمحل المحالات وأشنع المجذورات ، فإن وجود المادة
القريبة للشيء من جنس وجود صورته إذ نسبة الصورة إليها نسبة الفصل المتصل
للجنس القريب إليه ، فالنفس في أوائل القطرة كانت صورة واحدة من موجودات
هذا العالم إلا أن في قوتها السلوك إلى عالم الملكوت على التدرج فهي أولاً صورة

(١) أي المادة بمعنى المتعلق - س ر ه .

(٢) أي صورة نوعية له فكانت كالصور المحسوسة بل انزل منها في الفطرية لقبول
النفس التحولات الاستكمالية دونها لتأنيها وتصحيحها عن القبول ولذا قال تعالى دخلت الإنسان
ضعيفاً وإن كان ذلك القبول وهذا الضعف خيراً من تلك العقلية بكثير ، ولا يخفى أن ظاهر
جواب المصنف لا يطابق إيراد الشيخ لأن الصورة في كلام المصنف قدس سره هي الصورة
النوعية وفي كلام الشيخ الصورة المعقولة بدليل كلمة صارت وكلمة حينئذ وكلمة أيضاً
لكن مراد المصنف قدس سره دفع ما هو منطوق كلام الشيخ وما هو مفهومه بهجران
المنطوق وهو أن النفس قبل أن تعقل شيئاً صورة والصورة تأتي عن قبول صورة أخرى أجاب
بها أجاب - س ر ه .

شيء من الموجودات الجسمانية وفي قوتها قبول الصور العقلية ولا منافاة بين تلك الفعلية وهذا القبول الاستكمالي لما مر من حكاية قول الشيخ إن وجود الشيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية وقد يكون بطريق التماسد وهو سلوك السلسلة العرضية كما في المعدات فالصورة النفسانية الحسية كمادة للصورة الخيالية وهي كمادة للصور العقلية وهو أول ما يفيض عليها أوائل المعقولات ثم ثوانها على التدرج صائرة إياها كما أشرنا إليه وسنزيدك إيضاحاً أيضاً .

فقله : ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء .

قلنا : لانسلم بل جهة القبول مضمنة فيها تضمن الفصل في النوع البسيط ^(١) .

قوله : إنما القبول في القابل للشيء .

قلنا : نعم ولكن بمعنى آخر فإن القبول قد يعنى الانفعال التجديدي الذي يكون لحدوث مقابل الشيء كالتصل إذا صار متصلاً ، والماء إذا صاد هواً ، وأما القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس إلى اشتداده في الكمالية ، وبالجمله القبول قد يكون مصحوباً للعدم الخارجي للشيء وقد يكون مصحوباً للعدم الذهني له والأول شأن المادة القابلة ^(٢) والثاني شأن

(١) وفي الحقيقة هذا القبول الاستكمالي الذي هو غير مصاحب للعدم الخارجي المقابل ليس قبولاً بل اضمحلال وجود تحت وجود بمعنى اشتداده ولو كان قبول هنا في معنى الاتصاف كما في القبول الذي في الملزوم واللازم كما مر فيمكن تسليم عدم قبول ضلعية لفعلية ، ومع هذا لا يضر الاتحاد لعدم توقفه عليه - سره .

(٢) الاول في الخلع واللبس والثاني في التغير الاستكمالي الطولي ، وكون الاول مصحوباً بالعدم الخارجي للشيء واضح وأما كون الثاني مصحوباً بالعدم الذهني فلان الشيء هنا موجود والمفقود كماله المترتب وهو في النهن ، هذا اذا اعتبر العدم بالنسبة الى ما بعد ويمكن ان يعتبر بالنسبة الى ما قبل فان المعدم من الشيء ليس ذاته لانه تغير استكمالي ولبس ثم لبس بل نقصه أو مفقوده بما هو نائس وهو امر ذهني - سره .

الصورة المتعلقة بها ^(١) ، وأما الصورة البريئة من كل الوجوه من المادة فليس فيها كمال منظر .

وقوله : فإن كان ذلك الغير أيضاً لا يخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحداً .

قلنا : ذلك الغير ليست غيريته بأنه بالفعل صورة موجودة بل هو معنى متحد مع هذه الصورة النفسانية اتحاداً في الوجود لأن المراد من صورة الشيء عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلّي منه ، فالصورة لكل شيء لا تكون إلا واحدة بسيطة لكن قد تكون مصداقاً لمعان كثيرة كمالية وقد لا تكون كذلك ، كما إنّه قد يكون وجوداً قوياً شديداً وقد يكون وجوداً ضعيفاً ناقصاً ، فالنفس إذا قويت تصبح مصداقاً لمعان كثيرة كلّ منها إذا وجدت على حدة فربما كانت صورة لنوع ناقص جسماني كالفرس الماعول والشجر الماعول والأرض الماعولة فلكل منها صورة جسمانية إذا وجدت في

(١) أي من حيث التعلق بها وفيه إشارة إلى أن القبول في الصورة للصورة الكمالية في السلسلة الطولية المروّجة باعتبار التعلق بالمادة والأفلا قبول ولا تحول في الصورة من حيث هي صورة كما قال وأما الصورة البريئة الخ والتعلق ما بالهولي يتصح قبول التحول من العقل بالفعل إلى العقل الفعّال في الكمال ومنه إلى ما شاء الله بل الصور المحدودة الثابتة لا تقبل الاستكمال لتعدها عن الهولي ومن هنا ليست الآخرة دار الترقى والاستكمال وإن صار شاهداً ومشهوداً أصفى بحسب طول العهد عن الدنيا وشدة الاقبال على العقبى فإن الدنيا مزرعة الآخرة والآخرة دار العباد . « كنتم از كنندم بروید جو زجو » لكن تصفية كتصفيه العيوب عن التبن والتخالة تجوز ، والجواب الاوضح ان يقال نحن أيضاً نقول الصورة لا تقبل الصورة الأخرى من حيث المية كيف وعرف الشيخ صورة الشيء بمبته التي هو بها هو والمية لاتصير مية أخرى والوجود يقبل الضعف والشدة والقبول المصحوب للقوة الانفصالية موجود باعتبار مادة البدن وهويلا كما التزم قدس سره قبل هذا بأسطر كيف والعقل الهولياني في النفس للمعقولات كالهولي الأولى للطبيعات والتزام القبول بمعنى الاتصاف توسيع لدائرة الجواب - س ر ه .

الخارج أعني في المواد الجسمانية كانت صورة نوع مادي ، وإذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحداً بجوهر عقلي لا يلزم أن يكون صورة ذاته ^(١) أو نحو وجوده العقلي بل معنى من المعاني المنحذة به على وجه أعلى و أشرف من اتحاده بالصور الجسمانية الدنية ، لأن الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد منه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الأجسام وما فيها .

وقوله : وإن كان يخالفه فيكون النفس لاعمالة إن كانت هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها .

قلنا : لم تصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص أو بالمعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الذي كان وقد صار أفضل وأشرف .

وقوله : بل النفس هي العاقلة ، و العقل إنما يعنى به قوتها التي بها يعقل أو يعنى به صور هذه المعقولات ، ولأنها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل و العاقل و المعقول شيئاً واحداً .

قلنا : أما كون المعنى الأول هو العقل بالفعل فغير صحيح لأن تلك القوة سواء أريد بها استعداد النفس ^(٢) أو ذاتها الساذجة ^(٣) عن صور المعقولات في

(١) أي وجود المعقولات اشراقات ذات النفس و ظهور ذاتها لا ان وجودها كنه

ذات النفس ومقام للطيفة الغفية فوجودها الظهوري وجود المعقولات بلا تجاف - سره .

(٢) فكما ان الوجود الحقيقي والوجود والموجود المجازي الشهوري هو الهية والايض الحقيقي هو البياض و المشهوري هو الموضوع كذلك العقل بالفعل هو الصورة المعقولة لا النفس التي عندهم موضوعها بل هي بالقوة في معقوليتها لنفسها ولذا اجاب قدس سره في كتبه عن اشكال كون العقل الهولاني بالقوة في كل المعقولات مع كونه عقلا لنفسه ومعقولا لنفسه قبل كونه عاقلا لاوائل المعقولات وثوابها بان عاقلته لنفسه أيضا قوة الساقلية وان كان له علم بنفسه توهمي وخيالي - سره .

(٣) ان قلت : ذاتها الساذجة جعلها الشيخ عاقلة ، قلت : لا ، بل العاقلة عند ذاتها من حيث الاضافة الى المعقولات بحيث يكون الاضافة داخلية والمضاف اليه خارجا - سره .

ذاتها محال أن يكون هي بعينها عين العقل بالفعل وإلا لكان شيء واحد بعينه قوة وفعلًا جهلاً وعلماً ، وأما كون تلك الصور المعقولة عقلاً بالفعل على ما زعمه من أن الجوهر النفساني الذي هو صورة كمالية للحيوان البشري اللحمي كان عاقلاً لها وهو في ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن استحالته وأوضحنا فساداً من الجانبين ، أما من جانب النفس فالذات العارية من العقل كيف تعقل صور عقلية مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها ، وأيضاً ثبوت الشيء للشيء مطلقاً كما إنه فرع لثبوت المشتبه له إن ذهنًا فذهناً وإن خارجاً فخارجاً لأن البرهان قائم على أن ما هو معدوم في ظرف من ظروف الوجود أوفي عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء آخر له في ذلك الظرف أو العالم ضرورة إن الموجود لا يوجد إلا لموجود المفقود فكذلك حال الوجود العقلي للموجود في عالم العقل ؛ فإن الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد وعلائقها لا يمكن ثبوته لشيء إلا وله في ذاته مثل هذا الوجود بأن يكون عقلاً ومعقولاً بالفعل ، فالمعقول بالفعل لا يثبت إلا للمعقول بالفعل كما إن المعقول بالقوة وهو الصور المادية لا يثبت إلا للمعقول بالقوة كالأجسام والمقادير التي هي ذات الأوضاع ؛ فقد علم أن النفس قبل أن تصير ذاتاً معقولة لا يثبت لها صورة من العقلية اللهم إلا بالقوة كالصور الخيالية والوهمية قبل أن أشرفت على الخيال وعلى تلك الصور نور العقل الفعال . وأما من جانب تلك الصور العقلية^(١) فقد علمت بالبرهان الذي ألهمني الله به إن تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ما عداها هي معقولة الهويات في ذاتها سواء وجد شيء في العالم عقلها أولم يوجد ؛ فإذا كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة فهي في حد ذاتها عاقلة لذاتها فلا محالة كانت النفس متحدة بها ، وهذا هو المطلوبنا .

واعلم أن الشيخ مع كونه من أشد المصرين في إنكار القول باتحاد العاقل

(١) حاصله ان تلك الصورة العقلية وان كانت عقلاً بالذات اذ علمت ان النفس عقل

ببينا عندهم الا ان الصورة عقل لذاتها لا عقل للنفس العارية - س ر ه .

والمعقول في سائر كتبه لكن قد قرر هذا المطلب في كتابه الموسوم بالمبدء والمعاد ، وأقام الحجة عليه في الفصل المترجم بأن واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات ، ولست أدري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لأجل غرض من الأغراض أو كان اعتقادياً له لاستبصار وقع له من إضافة نور الحق من أفق الملكوت ، والذي ذكره المحقق الطوسي في شرح الإشارات اعتذاراً عن إيراد الشيخ هذا المذهب هناك ، وقد سماه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهباً فاسداً لأنه قد صنف هذا الكتاب تقريراً لمذهب المشائين من أصحاب المعلم الأول في المبدء والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ذلك ، فعلى ما ذكره يعلم أن تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفاً على الأوائى لم ينوارثه أحد من علماء النظر أولى البحث والاعتبار ، لولا أن من الله به على بعض الفقهاء المساكين وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم .

فصل (٩)

❦ (في قول المتقدمين ان النفس انما تعقل باآحادها بالعقل الفعال) ❦ (٩)

إن المشهور في كتب القوم من حكماء الدورة الإسلامية إن هذا المذهب أيضاً كالمذهب الأول باطل ، فإنه أيضاً قريب المأخذ من الأول فذكروا في بطلانه إن العقل الفعال إما أن يكون شيئاً واحداً بعيداً عن التكثر أو يكون ذا أجزاء وأبعاد والأول يوجب أن يكون المتحد به لأجل تعقل واحد عقل جميع المعقولات ، لأن المتحد بالمعقل ولجميع المعقولات لابد وأن يعقل كل ما يعقله ، وإن كان يتحد

(١) اعلم ان للعقل الفعال وجوداً في نفسه ووجوداً لانفسنا انما تتحد بوجوده لانفسنا لا بوجوده في نفسه ولوجوده لانفسنا مراتب لانهاية لها وان كان ذاته بذاته واحدة فالتعدد في ظهوره فاذاً لا يلزم ما ذكره من انه يلزم ان يعلم النفس جميع ما يعلم العقل الفعال و ان يعلم كل نفس متحدة به جميع ما يعلم نفس اخرى متحدة به ولا ما ذكره الشيخ الرئيس - س و ه -

بعضه لا بأكمله وجب أن يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن الحصول للإنسان جزئياً، لكن التعقيلات التي يتقوى البشر عليها غير متناهية فإذن العقل الفعال مركب من أجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لأن المعقولات المختلفة الحقائق غير متناهية، ثم كل من تلك المعقولات يمكن حصولها إلا نفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلاً للسواد مثل تعقل عمرو؛ فإذن يكون للعقل الفعال بحسبها أجزاء غير متناهية متحدة بالنوع لا مرة واحدة بل مراراً غير متناهية كل منها غير متناهية متحدة بالنوع، وهذا مع ما فيه من المحالات يلزمه محال من جهة أخرى وهو أن تلك المنحدرات بالنوع لا يتميز بالماهية ولوازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق وذلك لا يجوز إلا بسبب المادة والعقل الفعال مجرد عنها فأجزاؤه أولى بالتجرد فهي غير متميزة بالعوارض فهي غير متكررة فالعقل الفعال بسيط وقد فرض مركباً هذا خلف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال، هذا ما ذكره المتأخرون في كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب، وإليه أشار الشيخ في الإشارات بعد حكاية هذا المذهب بقوله: وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزياً قد يتصل منه شيء دون شيء أو يجعلوا اتصالاً واحداً به يجعل النفس كاملة واصله إلى كل معقول.

أقول: هذا المذهب كالتذي قبله لما كان منسوباً إلى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم لا بد وأن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث شديد وتفحص بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للمخاطر وتضرع إلى الله تعالى وسؤال التوفيق والعون منه، وقد كنا ابتدلنا إليه بعقولنا ورفعنا إليه أيدينا الباطنة لأبدينا الدائرة فقط، وبسطنا أنفسنا بين يديه وتضرعنا إليه طلباً للكشف هذه المسألة وأما لما طلب ملتجئ، ملجأ غير متكامل حتى أثار عقولنا بنوره الساطع، وكشف عنا بعض الحجب والموانع، فرأينا العالم العقلي موجوداً واحداً يتصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم، ومنه بدؤها وإليه معادها، وهو أصل المعقولات وكل الماهيات من غير أن يتكرر ويتجزى، ولا أن ينقص بفيضان شيء منه، ولا أن يزداد باتصال شيء إليه، لكن موضع اثبات هذا الجوهر وأحكامه ليس هاهنا بل سيأتي من ذي

قبل إنشاء الله تعالى ، والذي يليق أن يذكرها هنا ما يسكن به صولة إنكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم في إدراك كل معقول ، و يضعف به شدة استبعادهم إياه عن سنن الصواب أمور ثلاثة .

أحدها إنه قد مرّ إن النفس إذا عقلت شيئاً صارت عين صورته العقلية ، وقد فرغنا من اثباته بالبرهان و حللنا الشكوك التي فيه .

وثانيها إن العقل هو كل الأشياء المعقولة و البرهان عليه مما أقمناه في موضع آخر ، و معنى كونه كل الأشياء المعقولة ليس أن تلك الأشياء بحسب أنحاء وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد أو أحدا صارت مجمعة واحدة^(١) فإن ذلك ممنوع فإن الماهية الفرسية لها وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة ، ولها أيضاً وجود عقلي خاص مع لوازم و صفات عقلية يتحد معه في ذلك الوجود الخاص كاتحاد الماهية و أجزائها بالوجود الخاص بها إما خارجاً أو عقلاً فكما إن لكل من النوبات وجوداً حسيّاً ينمايز به أشخاصها و يتزاحم تزاحماً مكانياً كذلك لكل منها وجود عقلي مخصوص يتباين بحسبه أنواعها و يتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئاً و من النبات شيئاً آخر جعلاً و وجوداً ، بل المراد إنه يمكن أن يكون جميع الماهيات الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثيرة عديدة و في العقل بوجودات متكثرة كثيرة عقلية موجودة بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته و وحدته .

و ثالثها إن وحدة العقول ليست وحدة عددية هي مبدأ الأعداد كوحدة الجسم

(١) أي صارت الأشياء شيئاً واحداً فإن التعدد بهذا المعنى محال ، وليس أيضاً معناه أن الوجودات من غير أن تصبح مجتمعة في واحد كانت واحدة حيث أنها ككسوف و اظلال لوحد فإن هذا معنى الوحدة في الكثرة و كلامنا في الكثرة في الوحدة ، وهذا في مقام الفعل والظهور و كلامنا في مقام الذات والضماء فالمعنى أن العقل وجود واحد بسيط هو النحو الأعلى لكل الأشياء المعقولة وهو بوحده و ساطته يبادل الكل التي هي أيضاً ظهوراته وشؤونته و هو رتقها و هي فتقه وهو لفها و هي نشره - س - ره .

مثلا و وحدة السواد واللون أو الحركة بل وحدة أخرى ، و الفرق بين الوجدتين في المعنى إن هذه الوحدة التي في الأجسام والجسمانيات إذا فرض أن يوجد أخرى مثلها صار المجموع أعظم أو أكثر فإنا الجسمين أعظم من جسم أحدهما ، و كذا السوادان ليس حالهما كحال أحدهما بل لا بد أن يحصل تغير في الوجود ، و هذا بخلاف الوحدة العقلية فإننا لو فرضنا وجود ألف عقل مثل هذا العقل لكن حال الواحد في وحدته كحال ذلك الألف في كثرته ، مثال ذلك معنى الإنسان بما هو إنسان فإنك إذا أضفت إلى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة من الوضع و المقدار و الأين و غيرها فلم تجده في ثانويته ولا المجموع في إثنييته إلا كما تجد الأول في وحدته ، ولذلك قال صاحب التلويحات صرف الوجود الذي لا أتم منه كلمتا فرضته ثانياً فإذا نظرت إليه فإذن هو هو إذ لا ميز في صرف شيء^(١) ، فإذا تقررت هذه المسائل فنقول : إن النفس الإنسانية من شأنها أن تدرك جميع الحقائق و تتحد بها كما علمت ، و من شأنها أن يصير عالماً عقلياً فيه صورة كل موجود عقلي و معنى كل موجود جسماني ، فإذا فرض أن

(١) هذا قياس برهاني صورته هكذا : صرف الوجود صرف الشيء و كل صرف شيء لا ميز فيه ، أما العنصرى فواضح و أما الكبرى فلا ستلزام الخاف لان صرف البياض مثلا اى نفسه بلا شوب و خلط بغيره من الغرائب والا جانب عن ذاته اذا فرض اثنين مثلا فاما ان يكون التعدد بالموضوع و اما ان يكون الموضوع واحداً و الزمان متهدداً أو غير ذلك و على اى تقدير لم يكن ما فرض صرفاً صرفاً بل مغلولاً بالغير هذا خلف فالبياض الصرف الذى عقلته عقلته بالعدد و الحقيقة و الذى عقله زيد و الذى عقله العقل الفعال واحد وهو ما بينه و هما هو بينهما لا انهما امثال كما الزم الشيخ و غيره والا لكنت افراداً فلم يكن كلياً عقلياً و قلنا الكلام الى القدر المشترك بينهما و يتسلسل فكما ان اقسام الاقطار متحدة النهايات فى المركز كذلك الخطوط الشعاعية المبنوية من العقول متحدة فى المقول و كذلك العلوم الضرورى من كل نفس فدل لول انالى كمد لوله لنرى بعد التمرية من الطواردى - س ر ه -

يوجد فيها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلاً وقد قررنا إن المعنى العقلي الواحد بالحدّ والنوع دون التشخص والوضع لا يمكن تعدده بالوجود إلا بأمر زائد على معناه وحدّه فالفرس العقلي الموجود في العقل الفعال والفرس العقلي الموجود في النفس عند ما صارت به عقلاً بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى والحقيقة بل من جهة زائدة على الحدّ والحقيقة ، فما في النفس وما في العقل الفعال من الفرس العقلي أمر واحد ، وقد مر أيضاً إن النفس يتحد بكل صورة عقلية أدر كنها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقلات ، فكل نفس أدركت صورة عقلية اتحدت مع العقل الفعال اتحاداً عقلياً من تلك الجهة ، ولما كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه وهي مما يصح أن يوجد في أشياء متفرقة فكما لا يلزم من سيورة تلك المعاني متكررة الوجود في مواطن أخرى غير موطن العقل كون العقل منقسماً متجزياً بسبب وجودها فيه وجوداً مقدساً من شوب الكثرة والتجزئة فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المتفتنة بالعقل الفعال تجزئة العقل الفعال ، ولا يلزم أيضاً نيل كل من النفوس كل كمال وكل فضيلة ، ومن أشكل عليه ذلك فلذهو له عن كيفية الوحدة العقلية ^(١) وقياسها على الوحدة العددية ، ألا ترى إن الإنسان متحد بالحيوان وكذا الفرس والثور والأسد كل منها متحد مع ما يتحد به الآخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض ، وذلك لأن وحدة الحيوان وحدة مرسلّة ، والوحدة المرسلّة يمكن فيها اتحاد المختلقات بحسبها ، وكذلك

(١) فانهما وحدة حقيقة «الم ترائي ربك كيف مد الظل» فالعقل الكلّي موجود ذو شئون

فكل تبين مقول شأن ذاتي له فاذا اتحد العاقل بشأن منه لا يلزم اتحاده بالشئون الأخرى والاتحاد بمعنونه لا يلزم منه الاطلاع على عنواناته ألا ترى ان النفس علم وقدرة وإرادة وحش بذاته لذاته وغير ذلك وكل نفس يعلم ذاته ولا ينفك عن ذاته ومع ذلك لا يعلم هذه بل كل موجود يعلم الواجب ولا يعلم بالملم - س ر ه -

حال الوحدة العقلية لا يأبى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها ، فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل قد يتحد فيه الحيوانات العقلية .

قال المعلم الأول في كتاب أثو لوجيا : إن العالم الأعلى هو الحي النام الذي فيه جميع الأشياء لأنه أبداع من المبدع الأول النام ، ففيه كل نفس وكل عقل ، وليس هناك فقر ولا حاجة البتة لأن الأشياء التي هناك كلها مملوءة غنى وحياة كأنها حياة تغلي وتغور ، و تجري حياة تلك الأشياء ، إنما ينبع عن عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة أو ريح واحدة فقط بل كلهم كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم .

وقال فيه أيضاً : إن اختلاف الحياة والعقول هاهنا إنما هو لا اختلاف حركات الحياة و العقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة و عقول مختلفة إلا أن بعضها أنور و أشرف من بعض^(١) ، و ذلك إن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى فذلك صار أشد نورا من بعض ومنها ما هو ثاقل و ثالث فلذلك صار بعض العقول التي هاهنا إلهية و بعضها ناطقة و بعضها غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة ، و أما هناك فكلها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا و عقل الفرس فرس ولا يمكن أن يكون الذي يعقل الفرس إنما هو عاقل الإنسان فإن ذلك محال في العقول الأولى^(٢) ، فالعقل الأول

(١) مراده باختلاف حركات الحياة اختلاف المواد واختلاف الامزجة ، واما جعل الحركة هي الصدور والجهات هي الجهات الفاعلية من الوجوب والامكان ونحوهما كما سيذكر المصنف قدس سره فمع بعده يناسب الاختلاف النوعي في المعاليل لا الشخصي و اختلاف العقول الناطقة والا لجهة في كلام المعلم ليس نوعياً و اختلاف الغير الناطقة معها و في انفسها وان كان نوعياً الا انه ليس من اختلاف الوجوب والامكان في العقول الاولى العريضة لانها معلولات لها ، الا ترى ان نوع النفس الناطقة عندهم من رب نوعه او من جهة واحدة في العقل الفعال و اختلاف اشخاصها من الجهات القابلة من امزجة المواد و اختلاف الاستعدادات ، ثم ان المراد بحركات العقل اهم من الحركات الفكرية - س ر ه .

(٢) اي لا يمكن ان يكون ما هو عقل للفرس يكون عقلا للانسان لا انه لا يمكن ان يكون

إذا عقل شيئاً كان هو ما عقله شيئاً واحداً^(١) ، فالعقل الأول لا يعقل شيئاً لاعتقل له بل يعقله عقلاً نوعياً وحياة نوعية ، وكانت الحياة الشخصية ليست بعادمة للحياة المرسله فكذا العقل الشخصي ليس بعامد للعقل المرسل ، فإذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعامد للعقل الأول ، وكل جزء من أجزاء العقل هو كل ما ينجزى به عقل فالعقل للشيء الذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة فإذا صار بالفعل صار خاصاً وأخيراً بالفعل ، وإذا كان أخيراً بالفعل صار فرساً لشيء آخر من الحيوان ، وكلما سلكت الحياة إلى أسفل صار حياً دنياً خسيساً ، وذلك إن القوى الحيوانية كلما سلكت إلى أسفل ضعفت وخفيت بعض أفعالها فحدث منها حيوان دنيء ضعيف ، فإذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكائن فيحدث الأعضاء القوية بدلا عن قوته كما لبعض الحيوان أظفار ومخالب ولبعضه قرون ولبعضه أنياب على نحو نقصان الحياة فيه انتهى كلام المعلم الأول .

ولا يخفى ما فيه من التحقيق والتنوير لجميع ما ادعينا به وقررناه في هذا الفصل إلا أن في بعض كلماته ما يحتاج إلى التفسير حذراً من غفلة الناظرين فيها عنه وعدم تفطنهم به ، فقول له لاختلاف حركات الحياة والعقل أراد به اختلاف الجهات العقلية التي في العقول الأولى كالوجوب والإمكان والشدة والضعف واختلاف الحثيثات الناشئة من جهة قربها وبعدها عن المبدع الأول ، فالمراد بالحركة هاهنا

لا يتمثل الإنسان إذ لا حجاب في المفارقات وقد مرفى كلام المعلم السقول في مبحث السئل أن كلها في كلها كيف وكل منها يعلم الحق تعالى والمعلم بالعلم مستلزم للمعلم بالملول وسينقل في مبحث علم الله تعالى عن المحقق الطوسي ما يؤيد ما قلناه - س ر ه .

(١) أي ما عقله من الصورة الكلية وهي معقولة بالمعلم الحصولي للانسان التي تتعنه وحينئذ شاهد للمصنف ويؤيده قول المعلم عقلاً نوعياً أو المراد بما عقله هو النعمو الالهلي من فضليات اصنامه فيكون علمه بذاته بالمعلم الحضورى علمه باصنامه حضورياً وحينئذ لا شاهد فيه على اتحاد الماقل بالمقول من غيره وقوله لا يعقل شيئاً لاعتقل له اراد ان الجزى الدائر ليس علماً له اذ يلزم التغير في علمه - س ر ه .

هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه ، و المراد من اختلاف الحركة إما بحسب الكيف فكالوجوب و الإمكان و الوجود و الماهية فإن الصادر من جهة الوجوب و الوجود غير الصادر من جهة الماهية و الإمكان ، وأما بحسب الكم فكدراجات القرب و البعد من الأول فالصادر عن العقل العالي^(١) القريب من الأول تعالى أشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه ، و قوله إن من العقول ما هو قريب من العقول الأولى أراد بالعقول الأولى العقول المفارقة بالفعل و بالأخرى ماهيات الأنواع و صورتها العقلية وهي على درجات متفاوتة أوائلها كالعقول الإنسانية و ثوانها كالحيوانية و ثوانها كالنباتية ، و قوله فإن ذلك محال في العقول الأولى أراد بها العقول التي في الطبقة النازلة^(٢) ، و قوله وكانت الحياة الشخصية ليست بعادة للحياة المرسله أراد بالحياة المرسله ماهية الحيوان و بالعقل المرسل صورتها^(٣)

(١) هذا يوافق ما قلنا من ان صدور هذه الانواع و صورها العقلية من نفس ذوات العقول المرضية التي في الطبقة المتكاثرة ، واما الجهات التي قال بها المصنف قدس سره فهي من باب حلة المدة اذ المراد بها مافى العقول الطولية و اما القرب و البعد فبما هي من الطبقة المرضية فمن جهة ان نسبة الارباب الى الارباب نسبة الاصنام الى الاصنام - س ر ه -

(٢) لان لكل من ارباب الاصنام التي في الطبقة المتكاثرة مقاماً معلوماً فالذي هو عقل الفرس و ذو عناية به لا يكون عقلاً للبقر و ذا عناية به و هكذا بخلاف القول في قوله اراد بالعقول الاولى العقول المفارقة بالفعل فانها اهم مافى الطبقة الطولية و مافى الطبقة المرضية - س ر ه -

(٣) لا ارى وجهاً لتخصيصه الحياة المرسله بالكلية الطبيعي و العقل المرسل بالكلية العقلي المشترك بالفضلي بل يجري كلاهما في كليهما و ليس المقصود في كلام المعلم التنظير لاتحاد العقل الكائن بالعقل بالفعل الاول باتحاد الفرد بالكلية الطبيعي او الكلية العقلي ان كانت من اصول الموضوعه ان الكلية الطبيعي موجودة بين وجود الشخص فهذا عندي نظير لاتحاد العقل الجزئي بالعقل الكلية اى الكلية بمعنى السمة و العبطة الوجودية و حاصل كلام المصنف قدس سره التفرقة بين ماهية الحيوان من حيث التحقق

العقلية الكلية ، و كل منهما بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الأول مع اتحادهما معه في الوجود ، فالماهية من حيث هي يحتمل الكلية و الجزئية و التجرد و التجسم و غير ذلك من الأحوال ، وأما صورتها العقلية فهي لاحالة أمر مشترك بالفعل بين أفرادها الموجودة أو المفروضة ، و أما العقل بالفعل الأول فهو نحو وجودها و تعيينها العقلي الجامع لكثير من التعينات ، و قوله فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بصادم للعقل الأول أراد بالعقل الكائن فيه ماهيته العقلية و هي ليست بعادمة للعقل المغارق لأنها متحدة به ^(١) ، و قوله و كل جزء من أجزاء العقل أراد به الأجزاء المعنوية التي هي قد تكون صوراً عقلية للأجزاء الخارجية كالأعضاء المعقولة للحيوان المعقول من رأس معقول و يد معقولة و رجل معقولة فإن حكم كل منها كحكم المجموع في أنحاء الوجود كالمعقولة والمحسوسة ^(٢) ، و قوله فالعقل للشيء الذي هو عقله هو الأشياء كلها بالقوة فإذا صار بالفعل صار خاصاً و أخيراً بالفعل ، إعلم أن المراد بالقوة والفعل هاهنا غير المعنى المشهور فإن المراد هاهنا بالقوة كون الوجود

بالحياة البرسة الطيبة أي اللابشر المقسم للتجرد والتجسم وغير ذلك وبين الكلي العقلي النوعي الوجود بالوجود التجردى الجمعي و بين العقل الخارجى الذى هو رب الصنم ، واتحاد الثلاثة باعتبار اتحاد الحقيقة والرقية و الماهية والوجود و كون الكلي العقلي بشاهدة رب النوع من بعد - س ر ه .

(١) أقول : هذا تطويل المسافة والأدلى ان يقال. العقل الكائن تجلى العقل الأول الذى نأزاه فى السلسلة العرضية و الذى هو رب نوعه و تجلى الشيء ظهوره و ظهوره هو هو بوجه ، و أيضاً رب النوع كروح و النوع كالجسد فهما نوع اتحاد فالكائن مقابل المبدع لان النفس حادثة عند حدوث البدن اوبعين حدوثه وليس المراد به الكون الرابط الذى فى القضايا و ليس عادماً للعقل الذى فى الطبقة الستكاثية لانه متقوم به اولاً و متعده بآخر - س ر ه .

(٢) و يمكن حمل كل جزء على تجليات منه كالمقول الكامل الولوية ، وبالعجلة ما فى الانسان الكامل و هذا اوفق بما هو منظور المصنف قدس سره من الاستشهاد على اتحاد النفس بالعقل الكلي - س ر ه .

الواحد مشتقاً بوحده على ماهيات ومعان كثيرة قد يوجد في موطن آخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد إذا قيل إنه هو السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد إنه يمكن أن ينقسم إليها أو يستعد لأن يقبل تلك الأمور و ينفع عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم ، و فعلية محضة بلا قوة كما قررناه ، و كذا المراد بالفعل هاهنا ليس ما يقابل القوة بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الأيجاد للشيء الجسماني المتخصص بالصفات المادية ، وباقى ألفاظه واضحة لا يحتاج إلى الشرح بعد ما تقدم من الأصول المذكورة .

فصل (١٠)

❖ (في تزييف ما ذكره بعض المتأخرين في معنى العلم) ❖

قال : العلم والشعور حالة إضافية وهي لا توجد إلا عند وجود المخافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن لا يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لأحاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافة^(١) إلى ذاته من حيث هو معقول و تلك الإضافة هي التعقل ، وأما

(١) هذا سخيض جداً و كيف يكون الإضافة في واحد بسيط كالمجردات و لا تنابير بالعبثية كما بأتى و تنابير مفهومي العاقل والمقول إنما هو في ناحية الصادق والعقول لا في ناحية المصدق والموضوع و في كل موضوع يقال هل يكفي حيثية واحدة لصديق مفهومين أم لا ، لا كلام في تعدد المفهوم في ناحية العقول ، إنما الكلام في المحكي عنه وغاية ما يمكن أن يقال من قبل القائل بالإضافة في التعقل أن لا علم للعاقل لذاته أو لتغيره إلا عند الالتفات إلى ذاته أو إلى صورة غيره و ذلك الالتفات إضافة وهذا أيضاً باطل لأن الالتفات علم بالعلم و هو لم يكن متحققاً لا العلم ، كيف و في كل علم بشيء مضمين علمه بذاته ، و كل ارادة مراد مضمين ارادة نفسه ، و على ما ذكره يلزم أن لا يقاء لعلم ما إلا عند العلم بالعلم ، ثم إن العلم بالعلم أيضاً ليس إضافة بل نفس ذلك العلم بحسب المصدق - س ر ه -

إن كان المعقول غير العاقل ما أمكن لذلك العاقل من حيث هو هو أن يعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حالكون ذلك المعقول معدوماً في الخارج ؛ فلا جرم لا بد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسمية بالعقلية بينهما ، وعلى هذه القاعدة استمرت الأصول المبنية بالأدلة فإن الحجة لما قامت على أنه لا بد من الصورة المنطبعة لاجرم أثبتناها ولما قامت الدلالة على أن العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لاجرم أثبتنا إضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة و لما حصرنا الأقسام وأبطلنا ماسوى هذا القسم تعين أن يكون الحق هو ذلك انتهى . أقول : إن كلام هذا القائل كمذهبه في غاية الركاكة أماركاكة مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع إن العلم هو كل وجود صوري مجرد عن المادة ، ثم لا شبهة لأحد إذا راجع إلى وجدانه في أن العلم كالقعدة من الصفات الكمالية لكل موجود وليس مجرد الإضافة صفة كمالية لشيء . وأماركاكة كلامه و بيانه فحيث لم يظهر مما ذكره إن العلم أى نوع من أنواع الإضافات ^(١) ، فإن مقولة الإضافة أيضاً كسائر المقولات و عوالمى الأجناس يحتاج في تقوّمها إلى أن يصير نوعاً خاصاً بأحد من الفصول الذاتية المحصلة لأنواع الإضافات ، فإن ما ذكره جار في جميع الصفات الإضافية بل في أكثر الأمور المتقررة اللازمة الإضافة كالقعدة و الإرادة و كالشهوة و الغضب و المحبة و الخوف و الألم و الرحمة و أشباهها فيقال مثلاً الإرادة حالة إضافية وهي لا توجد إلا عند وجود المضافين فإن كان المريد هو

(١) و الإضافة المطلقة التى هى جنس الاجناس ماهية ناقصة تحتاج الى الفصول المقسة ، مثل ان يقال العلم اضافة متغافلة الاطراف غير وضعية انكشافية كما ان السطح لا يتم بالكم المطلق الجنسى بل هو الكم المتصل القار المستند فى الطول والعرض فقط، بل لم يظهر من كلام هذا القائل الإضافة المطلقة بالبرهان الامجرد دعوى ، و لا دعوى بلا دليل ثم تعرض لوجود بعض الشرائط للإضافة او ارتفاع بعض الموانع لها فان الإضافة لا بد لها من تحقق الطرفين فتعرض لتحقيقهما فى علم الشيء بنفسه وفى علم الشيء بالعدم وهذا غاية القصور فى البيان و كان الاولى عدم التعرض لقوله - س ر ه .

ذات المراد استحالة من ذلك المرید أن لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مرید إضافة إلى ذاته من حيث هو مراد وتلك الإضافة هي الإرادة ، وأما إذا كان المراد غير المرید ما أمكن لذلك المرید من حيث هو هو أن يريد ذلك المراد من حيث هو هو حالكونه معدوماً في الخارج فلا جرم لابد من ارتسام صورة أخرى من ذلك المراد عند المرید أو فيه ليتحقق النسبة المسماة بالإرادة بينهما ، وكذا في سائر الصفات حتى القدرة والتحرير والغضب .

فإن قلت : الشيء الواحد لا يمكن أن يكون قادراً ومقدوراً ، وكذا لا يمكن أن يكون شيء واحد محرراً لنفسه أو غضباناً على نفسه .
قلنا : مجرد مفهوم القدرة لا يأبى عن أن يكون القادر عين المقدور أو غيره ، ولكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم ، وكذا إذا حكمنا بأن المحرك غير المتحرك أو الأب غير الابن أو الغضبان غير المغضوب عليه كل ذلك إنما يعرف بحجة أخرى غير مفهوم الطرفين كما بيّنه الشيخ في عدة مواضع من الشفاء ، ونعود إلى إيضاحه ^(١) .

فصل (١١)

❖ (في تحقيق أن كون الشيء عقلاً وعقلاً ومعقولا لا يوجب) ❖

❖ (كثرة في الذات ولا في الاعتبار) ❖

قال الفخر الرازي : إن الظاهرين لما استحسنا هذا الكلام الهائل الشرعي ظنوا إن العاقل لابد وأن يتحد بالمعقول سواء عقل ذاته أو عقل غيره ^(٢) .

(١) وذلك القائل يكفى بتغاير المفهوم - س ر ه .

(٢) توصيف هذا الامام هؤلاء المحققين بالظاهرين وكلامهم بالهائل الشرعي يوجب

أن نصفه على ما في بعض اللسان به حريف وأي حريف معتال مغتال مغتال كيف ولو كانوا

لكن المدققين لما عرفوا فساد القول بالانحداد زعموا إن الشيء، إذا عقل ذاته فهناك العقل والمعقول والعاقل شيء واحد .

أقول : الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ، فإننا بآلاء الله و تنويره قد أوضحنا سبيل الحق في ما بعد عن دركه كثير من الحكماء ، فضلاً عن الفضلاء بحيث لم يبق لأحد بعد ذلك مجال التردد فيه إلا لسوء فهمه أو قصور عقله ، و أما كون الجوهر المجرد عاقلاً لذاته ومعقولاً لها من غير تكثر فيه ولا حاجة إلى حيثية زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لأحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به .

قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفاء في الفصل الذي عقده لبيان إنه تعالى تام بل فوق التمام : هو معقول محض لأن المانع من كون الشيء معقولاً هو أن يكون في مادة وعلائقها ، وهو المانع أن يكون عقلاً فالبري عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولأنه عقل بذاته فهو أيضاً معقول بذاته فهو أيضاً معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا إن هناك أشياء متكررة و ذلك لأنه بما هو هويّة مجردة عقل ، و بما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته ، و بما يعتبر له أن ذاته له هويّة مجردة هو عاقل ذاته ، فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء ، والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء ، و ليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر بل شيء مطلقاً أعم من هو أو غيره ؛ فالأول باعتبارك إن له ماهية مجردة لشيء ، هو عاقل ، و باعتبارك إن ماهيته المجردة لشيء ، هو معقول ، وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التي لشيء ، وهو ذاته ومعقول بأن ماهيته المجردة هي لشيء ، هو ذاته ، و كل من تفكر قليلاً علم أن العاقل يقتضي شيئاً معقولاً ، و هذا الاقتضاء

مظاهر بين لفهم كلامهم اهل الظاهر وارتضوه و لما اشاروا معكم في قدمهم و حيث ترى الامر على خلاف ذلك فانصف انه مطلب رفيع المثال عزيز المنال - س ر ه .

لا يتضمن إن^١ ذلك الشيء آخر أو هو بل المتحرك إذا اقتضى شيئاً محركاً كما لم يكن نفس هذا الاقتضاء. يوجب أن يكون شيئاً آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك و يبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك ، ولذلك لم يمنع أن يتصور فريق لهم عدد إن^٢ في الأشياء شيئاً محركاً لذاته إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه ، و لم يكن نفس المتحرك والمحرك يوجب ذلك إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له محرك بلا شرط إنه آخر أو هو ، و المحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط إنه آخر أو هو ، و كذلك المضافات نعرف. إثنيتهما لأمر لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة في الذهن انتهى قوله . ومع هذا التوضيح والتأكيد البالغ في وحدة جهتي العاقلية والمعقولة في الذات المجردة التي عقلت ذاتها رجع صاحب التشكيك قبالاً إن^٣ الشيء إذا عقل ذاته فلا شك إن^٤ الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة بعينها بالمعقولة لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولة ^(١) ، والذي يدل عليه إن^٥ كل ما كان عبارة عن حقيقة الشيء أو مما يكون جزء من حقيقته استحال تصور أحدهما مع الذهول عن الآخر ، و نحن يمكننا أن نحكم على الشيء بكونه معقولا وإن لم نحكم بكونه عاقلا ، و أيضاً يمكننا أن نحكم بكون الشيء عاقلا وإن لم نحكم بكونه معقولا فإذن العاقلية و المعقولة صفان متغايران و قد بينا إنهما أمران ثبوتيان فإذن هما أمران ثبوتيان متغايران .

فإن قيل : لا يمكن تصور الشيء عاقلا إلا إذا حكمنا بأنه معقول لذاته و بالعكس فعرفنا إنهما واحد ^(٢) .

(١) يعني أن موضوع الصفتين واحد بعينه وأما الصفتان فهما أمران متغايران ماهية ووجوداً لا تفكاهما تعقلاً فهما عنده كالعلم والإرادة مثلاً فبنا حيث أن الذات الموصوفة بهما اعني النفس واحدة و هما ضميمتان زالده تان عليه - س ر ه .

(٢) لا ينفي ركا كنه اذ على هذا كل متلازمين في التصور واحد وهذا وإن اجاب عنه بقوله فاما قوله يستحيل الخ لا ان الغرض انه لا يتوجه السؤال - س ر ه .

فنتقول : إن^١ للعاقلة حقيقة و للمعقولة حقيقة فلو كان مرجع إحداهما إلى الأخرى لكان متى يثبت إحداهما يثبت الأخرى كما إنه لما كان المرجع بالإنسان و البشر إلى ماهية واحدة حتى كانا إسمين لمفهوم واحد لاجرم متى ثبت أحدهما ثبت الآخر ، و لما أمكننا أن نفهم ماهية العاقلة عند الذهول عن المعقولة و كذلك بالعكس عرفنا إن^٢ ماهيتها مفايرة لماهية المعقولة ، و إذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عند ما كان العاقل و المعقول واحداً لأنه إذا ثبت تغاير أمرين في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد إذا كان مخالفاً للحرارة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع المواضع .

فأما قوله يستحيل أن يعقل من الشيء كونه عاقلاً لذاته إلا إذا عقل منه كونه معقولاً لذاته فنتقول : إن^٣ هذه الملازمة لا يمنع من اختلاف المعلومين فإن^٤ العلم بالابوة يلزم العلم بالبنوة و إن كان المعلومان مختلفين في ذاتيهما ، أرايت لو فرضنا كون الشيء محرراً فالعلم بالمحررية هناك يلزم العلم بالمتحررية مع أنه لا يلزم أن يكون مفهوم المحررية هو بعينه مفهوم المتحررية ، فظهر إن^٥ كون الشيء عاقلاً يغير كونه معقولاً بل الذات التي عرضت لها إحداهما هي بهيئتها قد عرضت لها الصفة الأخرى ، و أما إن^٦ كونه عقلاً يغير كونه عاقلاً و معقولاً فهو أظهر انتهى كلامه .

أقول : هذا الفاضل مع كثرة خوضه في الأبحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشيء و وجوده ، و توهم إن^٧ المفايرة في المفهوم عين المفايرة في الوجود ، و لم يتفطن بأن^٨ صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه و قدرته و إرادته و حياته و سمعه و بصره كلها ذات واحدة و هوية واحدة و وجود واحد ، و كذا وجوده و وجوده و وحدته كلها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا في العقل ولا في الخارج ولا بحسب التحليل بنحو من الأنحاء ، و أيضاً لا شبهة في أن^٩ ذاتيات الشيء مفهومات كثيرة و مع ذلك كلها موجودة بوجود واحد سيما في البسيط الخارجي و إن كانت في ظرف العقل متعددة ، فعلم أن^{١٠} كون بعض المفهومات متغايرة في موضع لا يقتضي

تغايرها في الوجود في موضع آخر ، ولم يعلم أن اختلاف الصفات الثبوتية في الوجود يوجب التكثر في الذات الموصوفة بها و ذلك يقتضي التركيب في الذات الأحدية الإلهية . وأيضاً يلزم على ما ذكره أن لا يكون فرق بين العاقلية و المعقولة و بين الأبوة و البنوة فكما جاز عنده اتصاف الشيء الواحد بكونه عاقلاً لذاته و معقولاً لذاته مع تغاير الوصفين في الهوية و الذات فليجز عنده كون الشيء أباً لنفسه وإنناً لنفسه ، وكذا الحال في كون الشيء محرراً لنفسه و منحراً عن نفسه ، فما الفرق بين القبيلين عنده إذا كان في جميع تلك الصفات كانت المغايرة بين الطرفين مفهوماً و ذاتاً و ماهية و وجوداً فلماذا أجمعت الحكماء على أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون محرراً لذاته ، ولا أباً لذاته ولا معلماً لذاته و قد جوزوا كون الشيء الواحد عاقلاً لذاته معقولاً لذاته ، و بعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم إن العقل البسيط كلّ المقولات ؛ فعلم من ذلك أن مجرد تغاير المفاهيم لا يقتضي تغايرها في الوجود فجاز أن يكون هوية واحدة بسيطة بجهة واحدة بسيطة مصداقاً لحمل معاني كثيرة ، و صدق مفاهيم كثيرة عليها من غير أن ينظم بذلك وحدة ذاته و وحدة جهة ذاته ، و في كل موضع حكموا بتغاير الجهة و اختلاف الحيثية في اتصاف الشيء بمفهومين من المفاهيم كالتحريك و التحرك و القوة و الفعل و المكان و الوجوب و الوحدة و الكثرة ، فلم يحكموا بتكثير الجهة هناك بمجرد مغايرة المفهومين في المعنى و الماهية بل بأمر خارج عن نفس المفهومين كما أفاده الشيخ فيما نقلنا عنه .

و قال أيضاً : إنا نعلم يقيناً إن لنا قوة نعقل بها الأشياء ، فإما أن يكون القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون هي نفسها تعقل ذاتها أو تعقل ذلك قوة أخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل بها الأشياء ، و قوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل بها إلى غير النهاية فيكون فينا قوة نعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل ؛ فقد بان إن نفس كون الشيء معقولاً لا يوجب أن يكون معقول شيء ذلك الشيء آخر و بهذا تبين إنه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شيء آخر .

و قال أيضاً في التعليقات : كون الباري تعالى عاقلاً لذاته ومعقولا لذاته لا يوجب إثنيية في الذات ولا إثنيية في الاعتبار فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير في ترتيب المعاني، والغرض المحصل منهما شي، واحدا انتهى .
فقد ظهر و تبين إن الموجود الصوري المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة أخرى إنه عقل و عاقل و معقول ، فهذه المعاني كلها موجودة بوجود واحد لا أنها ألفاظ مترادفة كما توهم في صفات الله إنها مترادفة الألفاظ عند الحكماء القائلين بعينية الصفات للذات ، وكذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم إن وجود الواجب عين ذاته إن مفهوم الوجود بديهي وذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشيء عين المجهول ، وكذا الكلام في باقي صفاته فإنها معلومة المعاني لأكثر العقلاء وذاته غير معلومة بالكنه إلا لذاته ، وذلك لتوهمهم إنهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما في الحمل الذاتي الأولي ، و ذهوله عن أن مرادهم من العينية هو الاتحاد في الوجود كما هو شأن الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الألفاظ المترادفة بعضها على بعض حملا أولياً غير متعارف .

ثم قال صاحب التشكيك : و أيضاً قد أقمنا البرهان على أن التعقل حالة إضافية و ذلك يوجب كونها مغايرة للذات ، لكن القوم لما اعتقدوا إن التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا إنه لا يمكن أن يحضر عند الذات منها صورة أخرى زعموا إن وجود تلك الذات هو التعقل ، و لذلك نحن لما بينا إنها حالة إضافية لا جرم حكمنا بأن العاقلة صفة مغايرة للذات العاقلة بل يجعل هذا مبدا برهان أقوى على صحة ما اخترناه فنقول : إن إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته و إلا لكانت حقيقة الإدراك حقيقة ذاته و بالعكس فكان لا يثبت أحدهما إلا و الآخر ثابت ، لكن التالي باطل فالمقدم باطل ، فثبت إن إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته و ذلك الزائد يستحيل أن يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور^(١) فهو إذن أمر غير مطابق

لذاته و ذلك الغير المطابق إن كان له نسبة و إضافة إلى ذاته فذاته^(١) إنما صارت معلومة لأجل تلك النسبة فالعلم والإدراك والشعور هوتلك النسبة ، وإن لم يكن إليه نسبة وتلك الصورة غير مطابقة ولا مساوية في الماهية لم يصرد ذلك الشيء معلوماً لأن حقيقة غير حاضرة ولا للذهن إليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة إليه فيستحيل أن يصير معلوماً ، فهذا برهان قاطع على أن العلم حالة نسبية انتهى .

أقول : و العجب من هذا المسمى بالإمام كيف زلت قدمه في باب العلم حتى الشيء الذي به كمال كل حي و فضيلة كل ذي فضل و النور الذي به يهتدي الإنسان إلى مبدئه و معاده عنده من أضعف الأعراض ، و أنقص الموجودات التي لا استقلال لها في الوجود ، أما تأمل في قوله تعالى في حق السعداء : « نورهم يسعى بين أيديهم و بأيمانهم » أما تدبّر في قول الله سبحانه « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » و في قوله تعالى « هل يستوى الذين يعلمون و الذين لا يعلمون » ألم ينظر في معنى قول رسوله عليه وآله السلام « الإيمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن ، فهذا و أمثاله كيف يكون حقيقة حقيقة الإضافة التي لا تحصل لها خارجاً رزهاً إلا بحسب تحصل حقيقة الطرفين ، ثم الذي عليه مبني تشكيكه هو عدم الفرق بين ماهية الشيء و وجوده ، و قد نبهنا مراراً على أن للماهية الواحدة قد يكون أنحاء من الحوصلات المتباعدة في الهوية الوجودية ، و قد يكون لكثير من الماهيات المتخالفة المعاني وجود واحد بسيط ذاتاً و اعتباراً ، فقله : لو كان إدراك الشيء لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة الإدراك و كل ما هو حقيقة الإدراك حقيقة الذات . أقول في الجواب : إن أراد بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان متعاكستان من غير مقسدة^(٢) فإن قولنا كلما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق إدراك الشيء لذاته و كلما تحقق إدراك الشيء لذاته كان ذلك الإدراك

(١) الأولى أن يقال ان كان نسبة ثبت المطلوب وان كان كشيخ وغيره له نسبة الخ

اذ لم يستوف الشق الذي هو مطلوبه في دليله - س ر ه .

(٢) أي عكساً لنوباً - س ر ه .

بعينه ذاتاً جوهرياً مفارقاً عن المادة قول حق و صواب . وقوله : وكان لا يثبت أحدهما إلا والآخر ثابت. قلنا: نعم كذلك ، فقله لكن التالي باطل ممنوع إن أراد به الملازمة في الوجود بين الحقيقتين ، وإن أراد به الحقيقة الماهية والمفهوم فبطلان التالي المذكور مسلم وكذا الملازمة ثابتة لكن المتقدم غير ما هو المدعى إذ لم يدع أحد من الحكماء إن مفهوم الإدراك عين مفهوم الذات المجردة ، فالمغلطة إنما نشأت من الخلط بين المفهوم والوجود أو بين الماهية والهوية ، ثم القائل بكون العلم مجرد الإضافة لو تأمل قليلاً وأحضر باله وتفكر إن هذه الإضافة التي سماها الإدراك والشعور أو العلم ما ذا منشأؤه وملاكه ، ولما ذالا تحصل هذه الإضافة لبعض الأشياء دون آخر وإلى بعض الأشياء دون آخر . على أن الحق عندنا إن في جميع الإضافات الواقعة في نفس الأمر لابد من حصول أمر وجودي ^(١) منقرر أولاً في أحد الطرفين أو في كليهما حتى توجد الإضافة ، وذلك الأمر مبدء لتلك الإضافة ومنشأها وهو قد يكون عين ذات الطرف وقد يكون صفة زائدة إذ الإضافة دائماً غير مستقلة القوام والماهية ^(٢) .

فصل (١٢)

✽ (في حل باقي الشكوك في كون الشيء عاقلاً لذاته) ✽

قيل : وما يجب البحث عنه سواء قلنا الإدراك حالة إضافية ^(٣) أو قلنا إنه

(١) كالتنفاد من النطفة المخصوصة مع مواضع الناس عليه في اضافتي الابوة والبنوة وفي الإضافة العلمية التي يقول هذا القائل بها ليس منه عين ولا أثر كما في الإضافة اللازمة للعلم على قول المحققين فإن الأمر الوجودي فيها نفس الصورة التي لها علاقة المطابقة في الماهية مع المضاف إليه - س ر ه .

(٢) كما في الواجب تعالى - س ر ه .

(٣) قد حصر الإدراك في الشقين فخرج علم المجرد بذاته وهو باطل بل العلم كما

قال المصنف قدس سره وجود صوري نوري فيشمل حضور المجرد لذاته إذ لاظلمة ولا غيبة فيه من العلول في الهيولى والتعدد الزماني والمكاني وسائر الاغشية - س ر ه .

عبارة عن تمثيل صورة المدرك في المدرك إن الشيء كيف يعلم ذاته فإن العلم إن كان أمراً نسبياً فالنسبة إنما تتحقق بين الشئين فالواحد لا يضاف إلى نفسه فلا يكون عالمًا بذاته ، وإن قلنا عبارة عن التمثيل فالشيء إنما يتمثل لغيره فأما لنفسه فذلك غير معقول .

أقول : الحق كما سبق إن العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء ، بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر فإن كان لغيره كان علماً لغيره ^(١) وإن لم يكن لغيره كان علماً لنفسه ، وهذه الإضافة كإضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجوداً لنفسه وقد يكون وجوداً لغيره ، والثاني مثل وجود الأعراس لموضوعاتها والأول وجود الجواهر فإن وجودها ثابتة لأنفسها لا لغيرها لكن النسبة بين الوجود والماهية مجازية إذ لتغاير بينهما إلا بحسب التحليل ، فالنسبة وإن أوجبت تغاير الطرفين لكن أوجبته في ظرف تحققها لا في ظرف آخر ^(٢) فالنسبة إن كانت متحققة في الخارج كالأبوة والبنوة

(١) هذا تصريح بما قدمناه في الكلام على برهان اتحاد الماثل والمقول أن مقولية شيء لشيء من فروع مسألة موجودة شيء لشيء فوجود شيء مجرد لنفسه عليه بنفسه ووجود شيء مجرد لغيره علم ذلك الغير به إلا أن ذلك الغير المسمى بالماثل من المستحيل أن يكون خارجاً من وجود المقول ، وهاهنا كنة يجب أن تنبه له وهو أن تقسيم الوجود إلى ما لنفسه ولغيره بوجب التباين بين القسمين ولازم ذلك أن ينتج مقولية الجواهر المجرد لغيره لأنه موجود لنفسه وينص وجود ما هو كذلك لغيره اللهم إلا أن يتحقق بينهما العلية والمملوئية فإن العلة وإن كان موجوداً لنفسه فلها نوع وجود للملوهة والمملول وإن كان موجوداً لنفسه فله نوع وجود لملته كما أن له نوع وجود في ملته هذا - ط مد .

(٢) هذا الذي ذكره ره في امر الإضافة هو الحق الصريح الذي يقتضيه معنى التضائيف وهو من أقسام التضائيف بالذات وحكمه عدم اجتماع الطرفين المتضادين بالذات وعليه ينبغي أن يعمل ما يخالفه من متفرقات كلامه ره الذي ظاهره أن التضائيف لا يقتضي بذاته امتناع اجتماع طرفيه إلا أن يقتضيه شيء من خارج ويقوم عليه برهان من خارج وإن كان بعض كلامه يأبى ذلك ظاهراً - ط مد .

و الكاتبية و المكتوبية أوجبت تغاير الطرفين في الخارج و لذلك يستحيل أن يكون الأب و الابن المضاف إليه ذاتاً واحدة ، و أما إذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين أيضاً في ظرف النسبة و بحسبها ، وهذا القسم الثاني على وجهين :

أحدهما أن يكون الطرفان و إن لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكن لكل منهما ماهية تخالف الآخر مخالفة يوجب لأحدهما ثبوت حكم و خاصية في ظرف التحليل و التفصيل لم يثبت ذلك الآخر كالماهية و الوجود فإيهما مع اتحادهما في العين كانا في ظرف التحليل العقلي بحيث يكون أحدهما عارضاً و الآخر معروضاً فإضافة هذا العروض يقتضي تغاير الطرفين لافي الخارج إذ لا عروض فيه بل في ظرف العروض وهو التصور ، وهناك يكون العارض مغايراً للمعروض زائداً عليه مبايناً له بذلك الاعتبار كسائر المنضائعين .

و القسم الثاني أن يكون الطرفان لا يتغايران أصلاً لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي إذ لا تتركيب في الشيء الموصوف بالإضافة بوجه من الوجوه لغاية بساطته كذات الباري جل ذكره إذا وصف بكونه موجوداً لذاته أو قائماً بذاته أو عالماً بذاته أو يقال له قدرة أو له إرادة أو له حياة فإن هناك بالحقيقة لانسبة و لا انصاف و لا ارتباط و لا عروض و لا شيء من أقسام الإضافات و النسب بل وجود بحث هو بعينه مصداق العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و سائر الكمالات ، فكما إن وجوديته ليست تقتضي أن يكون فيه صفة و موصوف إذ لا انصاف بالحقيقة و لا فيه عارض و معروض إذ لا عروض هناك لأعياناً و لا ذهنياً فكذلك في سائر الأسماء فحكمها حكم الوجود لأنها عين الوجود لكن العقل يعتبر هناك صفة و موصوفاً و إضافة بينهما فنقول هو تعالى ذو وجود و علم و إرادة ، و ذلك لأن هذه المعاني توجد في بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ الانصاف بها فيتحقق هناك إضافة الانصاف و العروض و أمثالها ، فالبرهان لما حكم بعدم زيادة شيء من الوجود و كمالاته على ذات الباري فيقال إن وجوده قائم بذاته و كذا علمه و قدرته و

إرادته و سائر نعوته كلها تقوم بذاته ؛ فهذه الإضافة بينه تعالى وبين ذاته أمره بتبره العقل على قياس مايجده في غيره تعالى من الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنبيهاً على سلب الزوائد عنه تعالى ^(١) لا على إثبات الإضافة في ذاته تعالى فالنسبة هناك مجازية مرجحها سلب نسبة التركيب والكثرة عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازية ؛ فإذا تقرر هذا فنقول : إضافة كون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لأنها لا توجب تكثرألا في الخارج ولا في الذهن ، وذلك لأن تلك الإضافة شيء يعتبرها العقل قياساً على عاقلية شيء لغيره فهي بالحقيقة غير واقعة والذي هو في الواقع ذات بسيطة غير محتجبة عن ذاته ، و العلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا ^(٢) فهذا الوجود كما إنه موجود لذاته كذلك معقول لذاته ، وكما إن موجودية الوجود لذاته لا توجب إثنيية في الذات ولا في حيثية الذات إلا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب مغايرة لا في الذات ولا في الجهات والحيثيات بل بمجرد الاختلاف في المفهومات لما علمت من أن المفهومات المتغايرة قد تنجد في الوجود و الحقيقة فوجود واحد بسيط لا شوب تركيب فيه أصلاً يمكن أن يكون معدداً فالمفومات كثيرة كلها متحد في الوجود فيه و إن كانت في مواضع أخرى موجودة بوجودات متعددة في الخارج أو بجهات مختلفة في الذهن ، فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر ، و لكونها صورة مجردة عن المادة يصدق عليها مفهوم العقل ، و لكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول ، و لكونها غير موجودة لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل ، و لكونها وجود بري،

(١) متعلق بقوله فيقال الخ يعني ان المراد بالقيام بالذات عدم القيام بالتغير لغيره
كما ان المراد بالقيام بالذات في الجوهر ايضاً هذا المدلول الالتزامى لمدلوله المطابقى
لاستلزام الاتينية - س ر ه .

(٢) العلم محمول معنى والوجود المجرد هو الموضوع فتركيب القياس هكذا: العقل هو الوجود المجرد وكل وجود مجرد هو العلم، وانما جملنا العلم محذولاً والوجود المجرد موضوعاً معنى لئلا يلزم الاستنتاج من الموجبتين في الشكل الثاني - س ر ه .

عن الشرور محبوب ، و لكونه مدركاً لهذه الخيرية محب لذاته ، وهكذا يمكن أن يصدق على ذات واحدة كثير من هذه المعاني النسبية من غير استيجاب للكثرة و اقتضاء للمغايرة في الواقع بل في نفس تلك المفهومات^(١) ، فلنرجع إلى دفع بعض البحوث .

قال صاحب التشكيك : قال الشيخ كون الشيء معقولاً هو أن يكون ماهيته المجردة عند شيء ، و هذا أعم من كونها عند شيء مغاير لها فإن الكون عند الشيء أعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير . ولقائل أن يقول : هذا هو محل الإشكال بعينه فإن الخصم يقول الكون عند الشيء حالة إضافية وهي لا تعقل إلا بين الشئين أرايت لو أن قائلًا يقول المحركة للشيء أعم من المحركة للمغير فيلزم صحة كون الشيء محرراً لذاته ، و كذلك الموجدية أعم من الموجدية للمغير فيلزم صحة كون الشيء موجداً لذاته هل يقبل ذلك منه ، وهل يحكم بصحة قوله فإن كان ذلك باطلاً فكذلك هاهنا . أقول : صحة كون الشيء عاقلاً لنفسه و بطلان كونه محرراً لذاته لم يعرف لا هذا ولا ذاك بمجرد تلك الأعمية بل ببيان و برهان آخر ، و ليس غرض الشيخ من قوله كون الشيء معقولاً بحسب المفهوم أعم من أن يكون معقولاً لمغيره أن بمجرد هذه الأعمية يثبت صحة كون الشيء معقولاً لذاته وإلا فيلزم كون الجماد معقولاً لذاته إذا ثبت كونه معقولاً لشيء ، كيف و الأعم غير مستلزم للأخص فصحة كون الشيء حيواناً لا يقتضي صحة كونه إنساناً ، نعم لا ينافي كون الشيء حيواناً كونه إنساناً ، و غرض الشيخ دفع توهم المناقاة و إزالة ما ربما يتوهم أحد إن مفهوم عاقلية الشيء يقتضي أن يكون المعقول غير العاقل كما هو شأن المنضاتفين و ينافي كونه عين العاقل بحسب المفهوم فنبه على أن كون بعض المتضاتفين غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف أو الإضافة لأن نفس مفهوم

(١) فليكون هذا الوجود بل كل وجود ظاهراً بالذات مظهرًا للمغير نور و لكونه فضلاً عن علم و مشية قادر و لكونه دراكاً فضلاً عن و هكذا في باقي الصفات الكمالية للمجر البسيط الواقعي الواجبي تعالى شأنه فتتزع من حيثية واحدة هي ذاته تعالى - سره .

المضاف لا يقتضي إلا مغايرة في المفهوم مع مضائعه لا في الوجود ، بل المغايرة في الوجود في بعض المتضائعات إنما اقتضاها أمر خارج عن المفهوم ، و عرف ذلك بدليل خارج عن معرفة نفس الإضافة كالمحرك فإن مفهومه لا يزيد على كون الشيء مبدءاً لتغير شيء ، على التدرج من غير أن يعرف من نفس هذا المفهوم إن ذلك الشيء غير المحرك أو عينه و كذا الموجد و الفاعل ، و إن علمنا أن المحرك و الموجد و الفاعل لا بدّ و أن يكون مغايراً للمتحرك و الموجد و المفعول في الوجود و الهوية ولا يكفي فيها المغايرة في الماهية و المفهوم فقط بخلاف كون الشيء مدركاً لذاته أو موجوداً لذاته فإن هناك تضامراً بين الطرفين في المفهوم مع الاتحاد في الهوية و الوجود كما دل عليه البرهان ، و بالجملة الاتحاد بين العاقل و المعقول في الهوية المجردة قد عرف بالبرهان لا بأن معقولية الشيء أعم من معقولية الغير ، و كذا المعاندة بين كون الشيء علة و معلولاً قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة و المعلول . و على ما ذكرناه يحمل كلام بعض العلماء ^(١) حيث قال : العلم من جملة الأمور الإضافية ، و الذات الواحدة إذا أخذت باعتبار صفتين كان ذلك نازلاً منزلة الذانين ، فما يرجع إلى تحقق الإضافة له من حيث أنها عالمة مخالفة للذات من حيث أنها معلومة فلا جرم يصح باعتبار تحقق الإضافة للذات الواحدة عند تباين هاتين الجهتين .

و نقل عن الشيخ إنه قال في كتاب المباحثات : لكل شخص حقيقة وشخصية و تلك الشخصية زائدة أبداً على الماهية على ما مضى ، ثم إن كانت الحقيقة مقتضية لتلك الشخصية كان ذلك النوع منحصراً في ذلك الشخص و إلا وقعت الكثرة فيه ، ولا شك إن تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة و تلك الشخصية ، ولما تحقق هذا القدر من التناثر كفى ذلك في حصول الإضافة فيكون لتلك الحقيقة

(١) أي على ما ذكرناه من النسب المجازية في علم المجرّد بذاته وإن ظرف التناثر

بين الطرفين بينه ظرف النسبة لكنه خلاف ظاهر كلامه لأنه تصدى لتبيين تناثر حقيقي

من حيث هي إضافة العالمية إلى ذلك المجموع و لذلك المجموع إضافة المعلوماتية إلى تلك الحقيقة .

أقول : إنني ما رأيت نسخة المباحثات ، و هذه العبارة لا يشبه أن يكون من كلام الشيخ^(١) ، و ذلك لأن العالمية و المعلوماتية بالذات صفة الوجود لصفة الماهية من حيث هي ، و الشخص ليس بأمر زائد على الوجود ، و وجود الشيء يتقدم على الماهية و على إضافتها إلى الوجود ، فإذا إضافة ماهية الشيء إلى الشخص الذي هو في مرتبة الوجود بعد وجود تلك الماهية فلا يضاف تلك الماهية إلى ذلك الشخص إلا بعد تشخصها فإذا الشخص هو المضاف إلى الشخص فنكون الإضافة حاصلة للذات الواحدة الشخصية إلى نفسها من جهة واحدة ، فالأولى ما سبق بيانه .

لا يقال : الشخص صفة وجودية فوجوده متأخر عن وجود الموصوف .
لأننا نقول : هذا منقوض بالفصل بالقياس إلى الجنس المنقوض به ، و الوجود بالقياس إلى الماهية المنحصلة به ، و الصورة بالقياس إلى المادة المنتومة بها ، والتحقيق كما سلف إن اتصاف الأشياء بمثل هذه الأمور اتصاف في ظرف التحليل لا بحسب الوجود لأنها في الوجود عين تلك الأشياء لا صفات لها .

(١) لعدم استيفاء جميع أقسام الشخص إذ الشخص قد لا يكون زائداً على الحقيقة كما في الواجب تعالى ، وأيضاً فيما كان نوعه منحصراً في شخص لا يكون اقتضاء الشخص من ماهيته إذ لا اقتضاء و لا علة فيها إلا أن يكون المراد من الاقتضاء عدم اقتضاء الغير كما مر ، و أما قوله قدس سره و ذلك لأن العالمية و المعلوماتية بالذات الخ فتوجه إلى قوله ولما تحقق الخ و ظاهر كلام المصنف قدس سره انه قول الشيخ لتصحيح الإضافة في قولنا ذاتي وذاتك ونحوهما لتصحيح إضافة عاقلة البجرد ذاته بان الموصوف بالعالية طبيعة النفس والموصوف بالمعلوماتية هو الطبيعة العنيفة بالشخص فانه من تصرفات ذلك القائل كما يصدق الحدس الصائب و يكذبه الشفاء والإشارات - س ر ه .

فصل (١٣)

❖ (في أنواع الإدراكات) ❖

إعلم أن أنواع الإدراك أربعة : إحساس ، وتخيل ، وتوهم ، وتعقل ، فالإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الأين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك ، وبعض هذه الصفات ^(١) لا يتفك ذلك الشيء عن أمثاله في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره لكن ما به الإحساس والمحسوس بالذات والحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لانفسه ، وذلك لأنه مالم يحدث في الحاس أثر من المحسوسات فهو عند كونه حاساً بالفعل وكونه حاساً بالقوة على مرتبة واحدة ، ويجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً له لأنه إن كان غير مناسب لما هيته لم يكن حصوله إحساساً به فيجب أن يكون الحاصل في الحس صورته متجردة عن مادته لكن الحس لا يجرد هذه الصورة تجريداً تاماً . والتخيل أيضاً إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لأن الخيال لا يتخيل إلا ما أحس به ولكن في حالتي حضور مادته وعدمها . والتوهم إدراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوره كلياً بل مضافاً إلى جزئي محسوس ، ولا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصي . والتعقل هو

(١) استعمال لفظ البعض لإخراج مثل الجدة وإن بفعل وغير ذلك مما هو مشمول لفظ غير ذلك والا فالخسة المذكورة مشتركة في أن خصوصياتها يتفك ذلك الشيء عنها ومطلقاتها لا يتفك عنها حتى الكيف فانه وإن أمكن انفكاك الألوان والطعوم والروائح ونحوها عنه بالتبدل إلى الإشفاف والتفاهية مثلاً إلا أنه لا يتفك عنه مطلق الكيف كالكميات الملموسة ، ومنها البيول والكميات المختصة بالكم ، ومنها الشكل ، واما عدم مشاركة غيره فواضح حتى في التي فان الزمان وإن كان مشتركاً إلا أن متى كل واحد ليس مشتركاً لأن حياة معاطية كل واحد للزمان هي متاهة المخصوصة - س ر ه .

إدراك للشيء، من حيث ماهيته وحدّه لامن حيث شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الإدراك ، و كل إدراك لابد فيه من تجريد هذه إدراكات مترتبة في التجريد، الأول مشروط بثلاثة أشياء ؛ حضور المادة عند آلة الإدراك ، واكتشاف الهياكل ، وكون المدرك جزئياً ، والثاني مجرد عن الشرط الأول ، و الثالث مجرد عن الأولين ، و الرابع عن الجميع . و اعلم أن الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل أمر خارج عنه و هو الإضافة ^(١) إلى

(١) مراده «الجزئي» الخيالي والعسى الطبيعي لا المعنى الجزئي وقد اصر قدس سره على هذا القول و تعلق فيه في اكثر كتبه كسفر النفس من هذا الكتاب ايضاً ومفاتيح الغيب وغيرها وعندى ان هذا بظاهره منه قدس سره غريب لانه مبنى على ان يكون المداوة والمجبة ونحوهما غير منتشرة الافراد بل ولا نوعها منحصراً في فرد وهذا من المجاب لوضوح انها منتشرة الافراد بحسب تمدد القوى والنزوع التي في الحيوانات وبحسب اختلاف الاوقات والموضوع من جملة الشخصيات والهيئات المكتنفة بالنفوس ذوات الشوق والنفور ايضاً منها وكذلك الازمنة من امارات الشخص عنده وتشخص كل بحسبه و اذا كان للمجبة والميل والارادة وغيرها من المعاني جزئيات، والمقل اجل من ادراك الجزئي المعنوي لان شأنه ادراك الكلبيات والحس ادون ، وكذا الخيال من نيل المعنى الجزئي فلا يكون مدركه الا الوهم والمدرك انما يكون ثلاثة الحس المشترك الذي كمر آة ذات وجهين الى الداخل والخارج والوهم والمقل لكونه مضافاً للمدرك وهو ثلاثة : المعنى الكلبي ، والمعنى الجزئي، والصورة ، اللهم الا ان يقال مراده الوهم الفالط بها هو فالط فان مبدء الفلط والشر ليس متصلاً فكما ان الشر معمول في القضاء الالهي بالعرض فالخطا والخطا معلول المقل بالعرض ودأبه ودينه قدس سره انه في كل مسئلة ناظر لطرف القلب الى التوحيد . ان قلت : يقول المصنف قدس سره في الحيوانات الصامتة . قلت : ارباب انواعها بدل عاقلتنا كما في ادراك بعض الغرائب فانها بالهام الملك عند اهل الشرع و باعتبار الاتصال برب النوع عند الاشراقين و بادراك المائلة التي لها عند التناسلية .

الجزئي وعدمها ^(١) ، فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما إن العوالم الثلاثة ^(٢) ، و
 الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته ، وكل إدراك يحصل به نزع ^(٣) لحقائق الأشياء
 وأرواحها عن قوالب الأجسام وهياكل المواد ، فالصورة المحسوسة منتزعة عن
 المادة نزعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة ، والصورة الخيالية منتزعة نزعاً متوسطاً ، و
 لهذا تكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات وعالم المعقولات ، والصورة العقلية
 منتزعة نزعاً تاماً هذا إذا كانت الصور مأخوذة عن المواد ، وأما ما كان بذاته عقلاً
 فلا يحتاج في تعقله إلى تجريد من هذه التجريدات ، وهذه المعاني هي التي من
 شأن النفس أن تصير بها عالماً عقلياً مترتباً فيها ترتباً عقلياً أخذاً من المبدأ الأول
 إلى العقول التي هي الملائكة المقربون إلى النفس التي هي الملائكة بعد الأولى
 إلى السموات والعناصر وهياكل الكل وطبيعته فيكون عالماً عقلياً مشرقاً بنور العقل
 الأول ، وكذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في تخيله إلى تجريد ،
 وهي الصورة التي إذا اتصلت النفس بها تصير عالماً جنائياً وملكاً كبيراً عريضاً

(١) لا ينال الوهم كل صورة عقلية مضافة إلى الجزئي كالإنسان والفرس والسواد
 والبياض مثلاً وإنما ينال أموراً جزئية موجودة في باطن الإنسان كالجمجمة والعداوة والسرور
 والعز والامتناع من نسبة إدراكها إلى العس المشترك كما سيأتي في سفر النفس ، و
 مجرد تسببها معاني في مقابل الصور المدركة من طريق الحواس الظاهرة لا بوجه
 مباينة نوعية في الضل حتى يعوج إلى اثبات قوة أخرى ، فالعق إسقاط الوهم من رأس
 واستناد فعله إلى العس المشترك - ط مد .

(٢) الاحساس والخيال والعقل والعق انه نوعان باسقاط الاحساس كما اسقط الوهم
 فان حضور المادة المحسوسة وغيبتها لا بوجه مفايرة بين المدرك في حال الحضور و
 عدمه ثم الغالب هو كون الصورة أقوى جلاءً عند النفس مع حضور المادة وربما كان
 التخيل أقوى واشد ظهوراً مع غلبة النفس به - ط مد .

(٣) فللمعاملة من هذه الجهة عزرايلية كما ان لها من جهة احيائها النفوس البيئة
 الجاهلة بالتعليم اسرافيلية وجبرائيلية ونحو ذلك لان الانسان كلمة جامعة فيها كل
 الكلمات - س ره .

كعرض السماوات و الأرض فإن العوالم هي ما هي بصورها لا بمادتها ، و اعلم أن العوارض الغريبة التي يحتاج الإنسان في التعلل لشيء، إلى تجريده عنها ليست ماهيات الأشياء ، ومعانيها إذ لامنافة بين تعقل شيء ، وتعقل صفة أخرى معه ، وكذا التي لا بد في تخيل الشيء ، إلى تجريده عنها ليست هي صورها الخيالية إذ لامنافات بين تخيل شيء ، و تخيل هيئة أخرى معه بل المانع من بعض الإدراكات هو بعض أنحاء الوجودات لكونه ظلمانياً مصحوباً للأعدام الحاجة للأمور المغيبة لها عن المدارك كالكون في المادة فإن المادة الوضعية توجب احتجاب الصورة عن الإدراك مطلقاً ، وكذا الكون في الحس والخيال ربما يمنعان عن الإدراك العقلي لكونهما أيضاً وجوداً مقداريّاً وإن كان مقداراً مجرداً عن المادة ، والمعقول ليس وجوده وجوداً مقداريّاً فهو مجرد عن الكونين وفوق العالمين ، فقد علم أن أنحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها ظلمانية غير إدراكية ، وأما الماهيات فهي تابعة لكل نحو من طبقات الوجود فالإنسان مثلاً يوجد تارة إنساناً شخصياً مادياً ، وتارة إنساناً نفسانياً ، وتارة إنساناً عقلياً كلياً فيه جميع الناس بوحدتها الجمعية العقلية التي لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد في النوع ، و بما حققنا اندفع إشكال مذكور في كتب القوم و هو إن الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية ويكون تشخصها و عرضيتها و حلولها في تلك النفس و مقارنتها بصفات تلك النفس عوارض جزئية غريبة لا يتفك عنها ، وهذا يناقض قولهم العقل يتقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة .

و قد أجيب عنه في المشهور إن الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق و العلم بها لكونها علماً بأمر كلي^(١) يقال له إنه علم

(١) هذا المصباح عكس الأمر فجعل وصف العلم بالكلية وصفاً بعالم المتعلق أي

المعلوم بالعرض والصواب أن وصف العلم بها بالذات و وصف المعلوم بها بالعرض للعلم

وصف بعالم المتعلق أي العلم لانه وجود نوري محيط مبسوط بسيط - س ر ه .

كلي لأن معلومه كذلك ، لا لأن العالم في ذاته كذلك بل لأن معلومه كذلك لا كما ظنه المتأخرون حيث سمعوا إن المتقدمين سمّوا ذلك العلم كلياً تعويلاً على فهم المتعلمين ولم يققوا على أغراضهم فزعموا إن في العقل صورة مجردة كلية .

و ردّ هذا الجواب بأن الإنسانية التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو فإن الإنسانية المتناولة لهما معاً من حيث هي متناولة لهما ليست بعينها هي التي في كل منهما^(١) ولا هي فيهما معاً^(٢) لأن الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءاً منها أي من الإنسانيين ، وكذا الموجود في كل من الأشخاص الثلاثة ليس هو بعينه ما في مجموع الثلاثة بل جزء من ثلاثة أجزاء ، لأن عدداً إنسانية في الخارج بحسب عدد الأشخاص ، نعم الإنسان إذا أخذت ماهيته لا بشرط شيء . فليست هي من تلك الحيثية إلا هي لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ، ولا ينافي شيئاً منها فهي مع الجزئي جزئية ومع الكلّي كلية ومع الواحد واحدة ومع الكثير كثيرة ، وأمّا الإنسانية الكلية التي اشترك فيها الأشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها إلا في العقل فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل واحد كعقل زيد مثلاً جزئية ، ومن حيث إنها متعلّقة بكل واحد واحد من الأشخاص كلية . ومعنى تعلّقها^(٣) إن الإنسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة سالحة لأن تكون

(١) لان الإنسانية الكلية متناولة والتي في كل منها ليست بمتناولة - س ر .

(٢) أي ليست الإنسانية الكلية الإنسانية التي فيها معاً و لا في كل الاناسي أي الكل المجموعي لان الموجود من الإنسانية في احدها لا يكون نفسها أي لا يكون مجموع الانساين و الإنسانية مجموع الانساين فاحدها ليس انساناً ثم الاولى في الرد ان يستفسر عن الجيب بان المعلوم الكلّي ان كان في الخارج فاما الكل الافرادى من الإنسانية والمجموعي واما الماهية من حيث هي ويبطل كلاهما بما ذكر وان كان في النهن و فرق بين العاصل في الذهن و القائم به كما ذكره الفاضل القوشجي فيبطل بما مر في مبحث الوجود النهني - س ر .

(٣) و لما كان تفسير الكلية بالمطابقة للكثيرين فيه اشكالات كما مر عدلوا عنها ❁

كثيرة ولأن لا تكون لو كانت في أي مادة من مواد الأشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه أو أي واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه ذو عقل حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها ، وأما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف إليها معنى الاشتراك منزوعة عن اللواحق المادية الخارجية وإن كانت باعتبار آخر ملفوفة بالمواحق الذهنية المشخصة فإنها بأحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر ، وبالإعتبار الآخر مما ينظر فيه يدرك نفسها . أقول : لامناقات عندنا بين الشخص العقلي وبين الكلية والاشتراك بين كثيرين^(١) ، وقد علمت هنا أن الصورة العقلية غير حالة في الذهن حلول الأعراض في محالها حتى تصير مشخصة بشخص الذهن وبالهيئات المكتنفة بالنفس إذ النفس مادامت مقيدة بهذه الهيئات النفسانية لا يمكن أن تصير عاقلة بالفعل ولا معقولة معقولا بالفعل ففيها مادامت موجودة بالوجود الطبيعي أو بالوجود النفساني قوة العاقلية والمعقولة لافعليتهما فإذا انسلخ من هذا الوجود^(٢) وصار وجودها وجوداً آخر

ثم إلى الاشتراك ولما كان ظاهر الاشتراك أيضاً لا يخلو عن اشكال كما لا يخفى فسره بما ترى من ان الكلى اذا حصل في المواد كان عين الاشخاص وهي اذا حصلت في العقل كانت عين الكلى - س ر ه .

(١) حاصله ان الكلية والاشتراك باعتبار سعة ذلك الوجود المحيط اطاحة العقائق بالرقائق واستواء نسبتها الى جميع اشخاصه فلا منافاة بين الشخص العقلي والاحاطة الاستواء المذكورين فافهم - س ر ه .

(٢) فاذن كيف يبقى موضوع النفس للصورة العقلية فضلاً عن هيئاته حتى يكونان مشخصين لها اذ علمت ان الثقل باتحاد العاقل بالعقل فيتحول العاقل اليه وقد قلنا في موضع آخر ان حق وصول المعنى الى الغاية التحول والفناء فيها وبدونه لا وصول حقيقة . ان قلت : اذا تحول وانسلخ النفس ترى النفسية باقية فكيف قلتم لا يبقى . قلت : لانها ليست واحدة عديدة اي محدودة بل واحدة وحدة حقة ظليلة لوحدة حقة حقيقية فاذا تحولت في شأن بقيت في شئون اخرى ثم هذا التحول في العقل الهولاني لا في مقامها الغيالي لانه صار بالفعل في الصور الجزئية الغيالية وكلما تحول عقلها الهولاني في شأن بقيت

وتشخصها تشخصاً عقلياً كلياً صلح لأن يصير عين المعقولات و يتساوى إليه نسبة الشخصيات^(١)، وبالجملة الصورة العقلية لا يكتنفها الهممات النفسانية وليست وجودها وجوداً نفسانياً كالعوارض النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشجاعة وغيرها ، وقد علمت أيضاً أن معنى التجريد في النعقل وغيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد ولا أن النفس واقعة والمدركات منتقلة من موضوعها المادي إلى الحس^(٢) ومن الحس إلى الخيال ومنه إلى العقل بل المدرك والمدرك يتجردان معاً و ينسلخان معاً من وجود إلى وجود و ينتقلان معاً من نشأة إلى نشأة و من عالم إلى عالم حتى يصير النفس عقلاً و عاقلاً و معقولاً بالفعل بعدما كانت بالقوة في الكل .

فصل (١٤)

✽ (في ان القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد) ✽
أما توحيدها للكثير فهو عندنا^(٣) بصيرورتها عالماً عقلياً متحداً بكل حقيقة

✽ شأن آخر حتى صار عقلاً بسيطاً وذلك لان العقل الهولاني ذو مراتب كالهولاني الاول
فاذا تحولت الهولاني الاول كما قال المصنف قدس سره بالانحداد الى النارية مثلاً لا ينفي
تحولها الى الهوائية و تتحول الى الانسانية و لا تصادم كو نها مكتسبة بصور العناصر
البسيطة - س ر ه .

(١) انالهم يقل و يتساوى نسبة الى الشخصيات لانه غنى عن الاشخاص وعند وجوده
لا وجود لها حتى ينسب اليها بخلاف ما اذا لوحظ الاشخاص و نسب اليها الوجود فلا بد
لها من الاتساع اليه لانه بعدها اللازم و هي ذوات حاجات اليه - س ر ه .
(٢) و لا عن موضوعها العقلي بل النفس تترقى و تتمثل بالعقل الفعال بل تتعديه و
و بدركاته بمد طرح الكونين الحسي والنبالي - س ر ه .

(٣) اي بنحو التحقق لا بنحو التعلق فهو وجود بصير كذا لا علم و فكر فقط

مصدقاً لكل معنى معقول لكونه عقلاً بسيطاً فعلاً لتفاصيل العلوم النفسانية ، (١) وعند الجمهور بالوجهين الآخرين أحدهما بالتحليل فإنها إذا حذفت عن الأشخاص الداخلة تحت المعنى النوعي بتشخصاتها وسائر عوارضها الإلحاقية بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة (٢) والثاني بالتركيب لأنها إذا اعتبرت المعنى الجنسي والفصلي أمكنها أن يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقة متحدة اتحاداً جمعياً أو حلياً ، وأما قوتها على تكثير الواحد فهي تجسيمها بقوتها الخيالية للعقليات (٣) وتنزيلها في قوالب الصور المثالية ، وقيل بتمييزها الذاتي عن العرضي و الجنس عن الفصل ، و جنس الجنس للماهية عن جنسها بالغة ما بلغت ، وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت ، وتميز لا حقها اللازم عن لا حقها المفارق والقريب منها عن البعيد ؛ فيكون الشخص الواحد في الحس أموراً كثيرة في العقل ، ولذلك إدراك العقل أتم الإدراكات لكون العقل غير مقصور إدراكه على ظواهر الشيء بل يتغلغل ويفوس في ماهية الشيء وحقيقته ، ويستنسج منها نسخة مطابقة لها من جميع الوجوه بل يصير هو هي بحقيقتها ، وأما الإدراكات الحسية فإنها مشوبة بالجهالات ونيلها مزوج بال فقدان فإن الحس لا ينال إلا ظواهر الأشياء وقوالب الماهيات دون حقائقها وبواطنها .

-
- (١) مثلاً إذا علمت حقيقة السماء بجناسه وفصوله وأجزائه الخارجية مادته و صورته الجسمية وطبيعته الخاصة ونفسه المنطبعة ونفسه الكلية بقدر الطاقة البشرية أدرجت حقيقته بين جنبي وجودك وهذا أتم من إدراكك ما في الحس من السماء - س ر ه .
- (٢) وكذا إذا حذفت عوارض حقيقة الوجود وهي المهيئات بقيت واحدة - س ر ه .
- (٣) العوالم قول القائل فإن هذا عمل الخيال لا العقل بل من الإغاليط و تكثير الواحد شأن عظيم للعاقلة فالعاقلة تمقل البساطة التي هي مقتضية للبرهان و الخيال يتصورها بالنقطة وهي تمقل النور الحقيقي نور الانوار القاهرة و الانوار الاسفندية و هو يتصورها بالنور الشسوي وهي تمقل الاحاطة الحقيقية و هو يتصورها بالانبساط

فصل (١٥)

✽ (في درجات العقل والمعقول) ✽

قالت الحكماء أنواع التعقلات ^(١) ثلاثة :

أحدها أن يكون العقل بالقوة أي لا يكون شيئاً من المعقولات ^(٢) ولا له شيء من المعقولات حاصلًا بالفعل ولكن النفس تقوى على استحصال المعقولات واكتسابها كلها ومراتبها ، فإنّ العقل الهولاني بالقوة عالم عقلي من شأنه أن يصير مدركاً للحقائق كلها وتحصل فيه صورة كل موجود بما هو بذاته معقول لخلوّه بالفطرة الأصلية عن المادة وما هو بذاته غير معقول لأنّه صورة في مادة أوفي حس أو في خيال لكن القوة العقلية يجبرّد صورته عن المادة على ما أوضحتّه الحكماء ، وسنوضحه إنشاء الله تعالى فتكون فاعلةً عند ذلك للصور العقلية المفصلة وقابلة لها ، والعالم الصوري عالمان عالم عقلي وعالم حسي ، وكل عالم حسي فإنّ ما هو ما هو بصورته لا بمادته ، فإنّ حصلت صورته

✽ الكس وقس عليه بالعقيدة توحيد الكثير من شطب التعقيق وتكثير الواحد من شطب التدقيق و يمكن ان يوجه كلامه قدس سره بان مجرد لفظ تكثير الواحد يعم معنيين مذموم و هو مثل ما ذكره و ممدوح و هو مثل التميز المذكور و مثل تكثير اسماء الله و صفاته بحسب المفاهيم بحيث قيل في مقام الاسماء و الصفات جاءت الكثرة و مثل تكثير المواقف المنفصلة اذا لوحظ مقام البساط من كل المسكنات في الصمود مثلا و مقام الجهاد من الكل و النبات منها و الحواس من الحيوانات الى الانسان و مقاماته ملحوظا في الكل مأخوذا كل مقام بشرط لا كما ذكرناه في موضع آخر - س ر ه :

(١) عد قوة التعقل تمثلا انما هولان قوة الشئ طليعة منه و لولاها لم يكن الشئ و لم يتحول من ادنى الى اعلى و هكذا الى ما شاء الله تعالى و اما الشيخ فلم يبين القوة لكن قسم الملكة الى قسمين كما يأتي - س ر ه .

(٢) اذ تنقله لنفسه ايضاً بالقوة و ان توهم ذاته و تخيل كالنفوس الجاهلة التي لا تقدر على تنقل ذواتها و تخيل ذواتها اولات وضع وجهة و نحوهما - س ر ه .

لشيء على ما هو عليه فذلك الشيء في نفسه عالم ، فالعقل الهولاني مستعد لأن يكون عالم الكل إذا حصل فيه صورة الكونين فيصير بصورة عقله شبيهاً بالعالم العقلي و بصورة نفسه شبيهاً بالعالم الحسي فيكون في ذاته ماهية كل موجود و صورته فإن عسر عليه شيء من الأشياء فإما لأنه في نفسه ضعيف الكون غير صوري الوجود خسيئاً شبيهاً بالعدم ، وهذا مثل الهولوى والحركة والزمان والقوة واللانهاية ، وإما لأنه شديد الوجود قوي الظهور فيقهر وجود ذلك الشيء وجوده و يغلب نور ذلك الشيء نوره ، وهذا مثل مبدأ الكل والعقول العالية فإن كون النفس الإنسانية في المادة يورثها ضعفاً عن تصور الباهرات جداً في طبائعها و ذواتها فيوشك إنها إذا تجردت عن هذه العلائق صارت إليها و طالعنها حق المطالعة و استكمل عند ذلك تشبهها بالعالم العقلي الذي هو صورة الكل عند الباري تعالى وفي علمه السابق على وجود الأشياء سبقاً بالحقيقة فهذه القوة التي تسمى عقلاً هي لا نياً هو بالقوة عالم عقلي من شأنه أن يشبه بالمبدء الأول ، ومراتب القوة مختلفة كماً و كيفاً فقد تكون قريبة من الفعل ، وقد تكون بعيدة ، وقد تكون بالقياس إلى الكل ، وقد تكون بالقياس إلى البعض على تفاوت أعداد كثيرة في الحالين لا تعد ولا تحصى ، و لكل طرفان فمن شديد البلادة متناه في الغباوة و خمود القريحة ، و من شديد الذكاء متوقد الفطرة و هو القوة القدسية التي يكاد زيتها يضيء و لو تمسسه نار العقل الفعال .

و ثانيها أن تكون الصور العلمية النفسانية الفكرية حاصلة في قوة خياليه بحيث يشاهدها و كأنه ينظر إليها على التفصيل^(١) .
و ثالثها أن يكون عقلاً بسيطاً يتحد فيه المعقولات حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة مقدساً عن الكثرة و التفصيل .

و الشيخ قدنبه على هذا العقل البسيط في علم النفس من الشفاء بقوله إن تصور

(١) المراد بالثاني : المعقولات المفصلة التي في العقل و هو اول الثلاثة في كلام

الشيخ إلا انه لما كان الترتيب الزماني الذي في المعقولات بموثة الخيال كما يأتي قال

في قوة خيالية او المراد في قوة عقلية خيالية اي منسوبة الى الخيال مشوبة به - س ر ه .

المعقولات على وجوه ثلاثة : أحدها التصور الذي يكون في العقل مفصلاً منظماً ، والثاني أن يكون قد حصل النصور واكتسب لكن النفس معرضة عنه ، وليست تلغى إلى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه إلى معقول آخر ؛ فإنه ليس في وسع أنفسنا أن نعقل الأشياء معاً دفعة واحدة ، ونوع آخر من التصور وهو مثل ما يكون عندك في مسألة تسأل عنها بما علمته أو بما هو قريب من أن تعلمه وحضرك جوابها في الوقت ، وأنت متيقن بأنك تجيب عنها بما علمته من غير أن يكون هناك تفصيل أثبتة بل إنما تأخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع أخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كميبدأ لذلك التفصيل ، فإن قال قائل إن هذا أيضاً علم بالقوة لكن قوة قريبة من الفعل ، فذلك باطل لأن لصاحبه يقيناً ^(١) بالفعل حاصل لا

(١) ولأنه اشتباه بين العقل والخيال ونفى للعلم بنفى الخاص فحيث يرى ان الصور ليست في الخيال يظن أنها ليست في العقل كأن النفس ليست إلا الخيال فاذ ليست فيه فليست في النفس واذ ليست بنحو الكثرة فليست بنحو الوحدة وكل ذلك مغالطة بل الشيخ وغيره من المعقنين ينبغي أن لا يلتزموا القوة في الملكة حين الاشتغال بالاكل والشرب إلا القوة بمعنى الشدة فليشرح الاعضاء المعنوية للنفس بحس و خيال وهم وعقل تفصيلي وعقل بسيط فالعالم علماء وعدم عالمية أربعة منهم لا يتنافى عالمية خامسهم سببا فيمن هو كأنه ليس إلا العقل المحض وقواه الجزئية اسلمت على يديه ، الا ترى انه لا يحتاج الى تجشم كسب جديد كما عنده القوة ، وهذا العقل البسيط مظهر من لا يشغله شأن عن شأن ولا يلهيه قول عن قول ، والنطق الحقيقي يدرك الكليات والمكالات مع المغارقات كما قال النبي صلى الله عليه وآله ان في امتي مكلمين محدثين ، وهذا أحد وجوه تلاوة آيات الكتاب البين دفعة واحدة دهرية كما يؤثر من الملى العالي عليه السلام وهذا العقل مكانه الجبروت وزمانه الدهر الايمن الاعلى وان كان بحسب مقامه الصوري في عالم الطبيعة ومستعمل القوى والطابع ولم يشغل المشاغل الذاتية عن المشاغل الطبيعية ولم يتعاف عن ذلك القيام الشامخ من له مقام الاستقامة والتسكين ورؤية الجزئيات مرامي لحاظ الكليات لا العكس ، ومن لا يصدق بهذا فهو من «نسا الله فانساهم انفسهم» ❦

يحتاج أن يحصله بقوة بعيدة أو قريبة . فذلك اليقين إما لأنه ميتقن بأن هذا حاصل عنده إذا شاء علمه فيكون يتقنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقناً به بالفعل ^(١) ، فإن الحصول حصول لشيء فيكون هذا الشيء الذي يشير إليه حاصلًا بالفعل ^(٢) لأنه من المحال أن يتيقن إن المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشيء ، إلا والأمر من جهة ما يتيقنه معلوم ، وإذا كانت الإشارة تتناول المعلوم بالفعل و من المتيقن بالفعل إن هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد أن يجعله معلوماً بنوع آخر ، ومن العجائب إن هذا المجيب حين يأخذ في تعليم غيره يفصل ما يحسن في نفسه دفعة مما يعلمه بتعلم العلم بالوجه الثاني فيرتب تلك الصورة فيه مع ترتيب الفاظه ، فأحد هذين هو العلم الفكري والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هذا واحد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذي نسميه علماً فكرياً ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول المتعالة ، وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فإن لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني ، وأما إنه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك أن تعرفه من نفسك ، وأعلم أنه ليس في العقل المحض تكثر ألبة ، ولا ترتب صورة صورة بل هو مبدأ لكل صورة يفيض عنها على النفس ،

* فبى نفس البدن او النفس بيا هي نفس ومعلوم انها لا بتخطيان هناك ولا طيران في تلك الاجوات فلا يقبل في نفسه ولا في غيره :

دانش نفست نه کار سر سريست * گر بحق داناشوى دانى كه چيست - س ر ه .

(١) اى علمه بنحو التفصيل المتعاقبى او علمه بالتشديد - س ر ه .

(٢) يعنى ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت الميث له و قوله فيكون هذا الشيء الذى يشير اليه اشارة الى ان كلمة هذا فى قول المجيب هذا حاصل عندى اسم اشارة لوجود بالفعل اشارة عقلية و على التدبر بن فالعلم بجواب سؤال السائل حاصل بالفعل س ر ه .

و على هذا ينبغي أن يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للأشياء، فإن عقلها هو العقل الفعال للصور والخلاق لها لا التي يكون للصور أو في صور النفس التي للعالم من حيث هي نفس^(١)، و كل إدراك عقلي هو نسبة ما إلى صور مفارقة للمادة ولأعراضها فللتنس ذلك بأنها جوهر قابل منطبع به، و للعقل بأنه جوهر مبدأ فاعل خلاق انتهى ما ذكره الشيخ تلخيصاً .

وأقول : إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات على الوجه الذي أقمنا البرهان^(٢)، والعجب من الشيخ الرئيس حيث أذعن بمثل هذه الأمور التي ذكرها في هذا الموضع مع غاية إصراره في إنكار القول بذلك الاتحاد، فإذا لم يكن العقل البسيط الذي اعتقد وجوده في هذا النوع الإنساني وفي الجواهر المفارقة بالكلية من الأجساد والمواد فيه المعاني المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصله له، وكيف يخرج النفوس من القوة إلى الفعل بما لا حصول لها فيه، وأيضاً كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات التي تذهل عنها النفس ثم تجدها محزونة لها عند المراجعة إلى خزائنها العقلية كما أثبتنا الشيخ في ذلك الفصل بعينه^(٣)، فإنه قال فيه : فماذا تقول الآن في الأنفس الإنسانية والمعقولات التي تكنسبها وتذهل عنها إلى غيرها أن تكون موجودة فيها

(١) أي الحال التي هي حال الصور العقلية للمفارقات حال العقل البسيط للاتحاد الصور المادية أو الصور النفسانية - س ر ه .

(٢) أي بحيث لا ينتظم بساطته فانه اذا كانت العاقلة موجودة بوجود وكل معقول موجوداً بوجود آخرو ان كان زائداً متصلاً كان هذا تركيب وكثرة بخلاف ما اذا كان وجود الكل واحداً والكثرة في المفاهيم المعقولة فكانت البساطة معفوظة - س ر ه .

(٣) ان قلت : الشهود منهم ان خزانة المعقولات هي العقل الفعال بل في كل ادراك يتصل العقل الجزئي به او يواجهه فكيف بقول الشيخ ان العقل البسيط هو الخزانة ولا سيما في اول الامر حيث لا ملكة بعد . قلت : لا منافاة اذ قد مر ان الفرس المعقول في العقل الفعال وفي الف عقل واحد فكيف لا يكون العقل البسيط فينا وفي العقل الفعال واحداً فهذا الكلام من الشيخ يتم على الاتحاد ولكن لا بقول به فيه تهافت - س ر ه .

بالفعل التام فتكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام أو يكون لها خزانة يخزنها فيها، وتلك الخزانة إما ذاتها وإما بدننها أو شيء بدني لها ، وقد قلنا إن بدننها وما يتعلق ببدننها لا يصلح أن يكون محلاً للمعقولات أو نقول إن هذه الصور العقلية الموقوفة في أنفسها كل صورة منها نوع قائم في نفسه ، والعقل ينظر إليها مرةً ويغفل عنها ؛ فإذا نظر إليها تمثّل فيها و إذا أعرض عنها لم يتمثّل فنكون النفس كمرآة وهي كأشياء خارجة فتارة تلوح فيها وتارة تلتوح، وذلك بحسب نسب يكون بينها وبين النفس أو يكون كالمبدأ الفعّال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس ، ثم ذكر إن الحق هو القسم الأخير وأبطل باقى الشقوق وذكر إنه سيّئين في الحكمة الأولى إن هذه الصورة لاتقوم مفردة ، وأشار بذلك إلى إبطاله للصور المفارقة التي نسب القول بها إلى أفلاطون وشيعته من الأقدمين فبقي الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات ، فبرد الإشكال على طريقته إنّه كيف اختزنت واجتمعت في العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجتمعة مع عدم القول بالاتحاد ، وبالجملّة هذا المقصد من أمّهات المسائل الإلهية وفيه سينكشف مسألة علم التوحيد الخاص الذي يختص بذوقها أهل الله ، ولا يمكن تحقيق هذه المسألة إلّا بأحكام أصول سلفت في أوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الأصل في الموجوديّة والماهية منتزعة منه ، وإن الوجود يشتد ويضعف وكلمة قوي الوجود يصير أكثر جمعية وحيطه بالمعاني الكلية والماهيات الانتزاعية العقلية وإذا بلغ الوجود حدّ العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الأجسام والمقادير يصير كلّ المعقولات و تمام الأشياء على وجه أفضل وأشرف مما هي عليه ^(١) ، ومن لم يذوق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل

(١) المعقولات ناظرة الى المعقولات بالذات المفصلة ، و الاشياء الى المعقولات بالعرض من الاشياء الخارجية فان الماهيات في المعقولات بالذات و المعقولات بالعرض واحدة و الوجود متفاوت فيهما بالشدة و الضعف و الكمال و النفس و نحو ذلك ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و ليس حقائق متباينة كما مر - س ر ه .

البسيط الذى هو منبع العلوم التفصيلية ، ولذلك ترى أكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبع العلوم الحكمية وغيرها استصعبوه ولم يقدروا على التصديق به كالشيخ السهروردي في المطارحات و التلويحات وحكمة الإشراف فإنه أنكر ذلك صريحاً وكذا الإمام الرازي ومن في حالهم وطبقتهم .

فلقد قال في المطارحات : ثم جاؤوا أي المشاؤون من الحكماء إلى كيفية تعقل الباري فقالوا وإذا كان عاقلاً لذاته يلزم أن يكون عاقلاً للوازم ذاتة ، وتعقله للوازم ذاتة منطوق في تعقل ذاته ، فإننا إذا عقلنا الإنسانية ينطوي في تعقلنا لها تعقلنا للوازمها ، وربما أوردوا مثلاً تفصيلياً و فرّقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة وبين كونها بالقوة مع قدرة الاستحضار متى شاء فنكون ملكة ولا يكون الصورة حاصلة ، وبين حالة أخرى هي كما يورد على الإنسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم إجمالي بجواب الكل ثم يأخذ بعده في التفصيل حتى يمتلي منه الأسماع والأوراق ، و العلم الإجمالي علم واحد بأشياء كثيرة وليس علماً بالقوة فإن الإنسان يجد تفرقة من نفسه بأن علمه حينئذ ليس كما كان عند القوة قبل السؤال ولما وجد المتأخرون بعد أبحاثهم هذه الطريقة مبتنية على المساهلة مثل كذا وكذا إلى آخر كلامه . وقال أيضاً : ثم قول القائل ينطوي علمه بالآزمه في علمه بذاته فيه مساهلة فإن الباحث أن يقول هل يعلم ذاته ولازمه جميعاً أم لا ^(١) فإن لم يعلم فذلك حديث آخر وهو

(١) أقول نريد اللوازم الصفية أي الماهيات التي هي لوازم صفاته تعالى و لكن الانطواء باعتبار ان وجود اللوازم عين وجود الصفات ووجودها عين وجود الوصف و مفاهيم اللوازم لوازم غير متأخرة في الوجود كلورم الجسم التعليمي للطبيعي و الزمان للحركة القطعية على ما مر بل كلزوم مفهوم الوحدة والنشخص لنعم من الوجود الحقيقي ، أو نريد اللوازم الفعلية و الانطواء باعتبار ان وجود اللزوم هو النحو الاعلى لوجودات اللوازم الإضافية ، وشيئة الشيء بشام لا ينقص ، والنشخص عين الوجود ، و الوجود كلما كان انم كان أكثر حيطة بالعماني ، والنور كلما كان أقوى كان اشد انارة و اظهاراً للماهيات ، و العلم بالاملة مستلزم للعلم بالملول ، هذا معناه - س ر ه .

مستحيل ، وإن علم ذاته و لازم ذاته و ذاته ليس لازمه فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعذر العلم ثم لازمه تابع لذاته فيجب أن يكون علمه بلازمه تبعاً لعلمه بذاته ، و أما مثال الإجمال المذكور في الأمثلة الثلاثة فيمنع الخصم إن المسائل يصح إيرادها دفعة بل يورد واحدة بعد واحدة فيحصل لكل مسألة جواب عقبها ، وثانياً هو إنه قبل التفصيل لم يجد من نفسه إلا قوة قريبة على التفصيل ، والفرق بين القوتين ظاهر أعني ما قبل السؤال وما بعده فإحدهما قوة قريبة و الأخرى أقرب فإن القوة لوجود الشيء لها مراتب انتهى كلامه .

وقال الإمام الرازي في المباحث المشرقية بعد أن نقل ما ذكره من الفرق بين التصور الإجمالي والتفصيلي بالمعنيين: هذا غاية ما يقولون ، وليس الأمر عندي كما يقولون بل العلم إما أن يكون بالقوة وإما أن يكون بالفعل على التفصيل ، وأما القسم الثالث وهو العلم البسيط فهو عندي باطل فإن العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط إن كانت صورة واحدة مطابقة في الحقيقة (١)

(١) نختار ان الصورة أى ما به الشيء بالفعل واحدة و لكن الصورة الواحدة اذا كانت بمعنى الباهية الواحدة لاتعكس عن الباهيات الكثيرة ، و اما ان كانت بمعنى الوجود الواحد بالوحدة الحققة وجوداً شديداً غير متناه الشدة النورية فيكون ما به الانكشاف لكل الوجودات و كثير الحيلة بالمعاني و الباهيات ، و اذا كانت الوجودات المتشعبة و الانوار المتفرقة مظهرة للباهيات فما حدثك بالوجود الشديد الاكيد الجامع الواحد الغير الفقيد ، و بدائله مع الجماعة ، و القول في العقل البسيط الانساني كالقول المذكور اذ نختاران الصور كثيرة و لكن ماهية لا وجوداً فالعقل البسيط الانساني مثلا وجود قوى واحد ومع وحدته متعدد بجميع ماهيات المعلومات التي تظهر للعقل التفصيلي الشوب بانغتيال مفصلة متنازة فان كون جميع الباهيات في العقل البسيط كونها صحيحة الانتزاع منه فان الباهية في اى شيء كانت هذا معناها و انتزاعها منه باللزوم العقلي ، و كيف لا و العقل البسيط علم بكل ماهية ماهية و الكل يعرض عليه و هو بوحدته يوازي الكل بكثرتها ، و الحقائق الغارجية ينكشف به ، وكأنه نفس الامر التي هي تطابقها فالباهيات فيه كثيرة و وجودها واحد فاذا نظر الي وجودها الواحد فاذ عن بالسؤال الاول *

لأمور كثيرة فذلك باطل إذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لأمور كثيرة لكانت مساوية في الماهية لتلك الأمور المختلفة في الحقيقة فيكون لتلك الصور حقائق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هذا خلف ، وإن قيل بأن هذا التعقل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلي بتلك المعقولات حاصل إذ لا معنى للعلم التفصيلي إلا ذلك ، فثبت إن ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم أرادوا بهذا العقل البسيط أن يكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة ، وأرادوا بالتعقل التفصيلي أن يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزمني واحدة بعد واحدة ، فإن أرادوا به ذلك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم ولكنه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض الذي يكون عند التفصيل بل حاصله راجع إلى أن العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تنوأل وتتعاقب ، وأما على ما اخترناه من أن العلم حالة إضافية فبطلان ما قالوه ظاهر أيضاً لأن الإضافة إلى أحد الشئين غير الإضافة إلى غيره فإذا تعددت الإضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل؛ فأما ما قالوه من أن علمه بقدرته على الجواب يتضمن العلم بالجواب فنقول إنّه

﴿ أعني كون العلم الواحد علماً بعلوم كثيرة بل لا تنتهى ، وإذا نظرت إلى الماهيات الكثيرة المنطوية في العقل البسيط فابتن السألة الثانية أعني جواز اجتماع علوم كثيرة دفعة واحدة لكن كل ذلك بشرط أن تذكر ما أسلفناه أن العالم بالنعوين المذكورين من هو وأنه ليس هو العقل التفصيلي النفساني فضلاً عن الخيال فإنها لا يسهما « تو بزرگی و در آینه کوچک تنمائی » بل هو مقامك العقلائی المحض كما عند التجرد عن جلباب البشرية ، ومن يتوهم في نفسه أو في غيره من حصل له العقل البسيط أن ليس هذان النحوان من العلم فيه بالفعل فيظن نفسه وذاته الخيال أو العقل النفساني فيراه خالياً و نسی ذاته « نسوا الله فانساهم انفسهم » .

تا تو خود را پیش و پس داری کبان ﴿ بستۀ جسمی و معرومی ز جان

و فی العلم الواجبی جل جلاله تفصیل فی عین الاجمال و اجمال فی عین التفصیل و المراد بالتفصيل الكثرة في المعلوم و بالاجمال الوحدة في العلم ، والعلم والمعلوم بالذات و ان كانا متعددين الا انها كالوجود و الماهية مغايرتها في التصور فلا يلزم الخلف من وجهين كما ذكره المشكك - س ر ه .

في تلك الحالة عالم باقتداره على شيء دافع لذاك السؤال^(١) فأما حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به قبل الجواب فإن ذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم هو كونه دافعاً لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم على التفصيل ، وهذا كما إننا إذ عرفنا من النفس أنه شيء يحرك البدن فكونها محرّكة للبدن لازم من وازمها وهو معلوم على التفصيل وإن كانت حقيقتها مجهولة إلى أن يعرف بوجه آخر فثبت إن ما قالوه باطل ويخرج من الدليل الذي ذكرناه فساد أن يكون العلم الواحد علماً بمعلومات كثيرة انتهى .

أقول هذا المقصد أرفع قدراً وأجلّ منالاً من أن ينال غوره مثل هذا الرجل بقوة فكره وكثرة جولانه في العلوم البحتية ووفور حفظه للمسائل المشهورة فإن هذه المسألة وأمثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكري والتنبّع للأنظار الموروثة من المشايخ والمعلمين لم يكن ممكناً غفل عنها مثل الشيخ الرئيس ومن هوفى تلوه أو قريب منه ، وقد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه في إثباته للعقل البسيط ومن إنكاره اتحاد العاقل بالمعقول .

فصل (١٦)

✽ في إمكان التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحدة ✽

أما على ما حققناه من كون النفس إذا خرجت من القوة إلى الفعل صارت عقلاً بسيطاً هو كل الأشياء فذلك أمر محقق ثابت عندنا ، و توضيح ذلك إن العلم

(١) ليت شمرى أنه إذا لم يعلم المجيب ماهية الاجوبة عند ابراد أسئلة عديدة كيف

يتيقن المجيب بان اجوبة الكل حاضرة عنده ، وكيف يتيقن بانه دافع للسؤال ، وإى شيء كان لا يدفع أى سؤال كان ، و اما القطع بوجود شيء محرك للبدن مع الجهل بماهيته فلان الحركة ممكنة بشيء مجهول من وجوه معلوم بوجه فان النفس سواء كانت طبيعة أو مزاجاً فرضاً أو مجرداً أو غير ذلك يمكنه تحريك البدن - س ده .

والتعقل ضرب من الوجود والوجود متحد مع الماهية ، وكذا العلم متحد مع المعلوم وكما إن بعض الوجودات خسيس ضعيف وبعضه شريف قوى ، والخسيس قشر قليل المعاني مقصور على معنى واحد كالقادر الواحد وإن عظمت سموكه وجسدت انبساطه في الجهات ، والشريف لب كثير الحيلة بالمعاني وإن صغر مقداره أولم يكن له مقدار كالنفس الناطقة فكذلك العلم له أنواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحس فلا يمكن أن يحس بأحاسيس واحد محسوسات متعددة وبعضها شريف كالعقل فإن العقل الواحد يكفي لإدراك معقولات لا تنهاى كما في العقل البسيط ^(١) . وبالجملة فكل ما كان العلم أعلى وجوداً كان أكثر حيلة بالمعلومات وأشدّ جعياً للماهيات ، وأما العلم النفساني فهو متوسط بين التخيل والعقل البسيط

(١) فهو بهذا الاعتبار مظهر اسم من لا يعجبه شيء عن شيء ، واسم من لا يشغله شأن من شأن إذا كان الشأن أعم من الشؤون العلمية والفنية ، وإذا كان الحس المشترك بأحاسيس واحد يجمع احساسات غصة في آن واحد ولا يشغله شأن من شأن فإنه إذا كان في حال الابصار سامعاً للأصوات ولامساً لحر الهواء أو برده أو اعتداله سامعاً لرائحة ذائفاً في تلك الحال مدوّناً فإنه في حال واحدة خبير بالمعالم الغصة ولا يشغله شأن من شأن ، وإيضاً الحس المشترك إذا أحس في حال البقعة وتخليل المتخيلة تركيباً أو تفصيلاً وشاهده الحس المشترك في تلك الحال فقد جمع بين إدراكين بل للنفس ثلاثة ادراكات بانضمام ادراك المعاني الجزئية حيثئذ فما حدسك بالعقل ولا سبيل العقل البسيط ، وأما عدم تنامي المعقولات كما سيمر أيضاً بالافاعيل الغير المتناهية فمعلوم لأن قولك كل كائن فاسد معقول ينسحب إلى معقولات لا تحصى من قولنا كل حيوان فاسد وكل نبات فاسد وكل مدمن وكل مركب ناقص فاسد ، وكذا كل حيوان فاسد إلى كل إنسان طبيعي وكل فرس وكل قرطبيين وقس عليها كل برى وبحرى فاسد ، وكذا في الإضافات كل متقابلين لا يجتمعان في محل واحد وكل خلافتين يجتمعان فيه وكذا كل بسيط وكذا وكل مجرد وكذا ينبعث منها ما لا نعصى وإن كانت من المعقولات الغير المدونة والقصور التمثيل قس عليها التصديقات الأخرى والتصورات وكل هذه مفاهيم معقولة بعقل واحد بسيط للإنسان العقلي الواحد العقلي بل دفعة واحدة دهرية - س ر ه .

فيتعلق بمعلومين دفعة واحدة كالحكم بين الشئين بحمل أحدهما على الآخر فإنا إذا حكمنا بثبوت شيء، فلا بد من حصول تصورين دفعة تصور الموضوع وتصور المحمول لأن الحاكم على الشئين لابد أن يحضر المقضي عليهما عنده ، ففي وقت ذلك الحكم لابد من حضور الطرفين وإلا لكان الحاضر بدأً بتصوراً واحداً ، والنصور الواحد ينافي الحكم والتصديق فوجب أن يتعدد الحكم أبداً . وأيضاً إذا عرفنا الشيء بحدّه التام عرفناه بنعام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع أجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم بكنهه حقيقية شيء في وقت من الأوقات ؛ فبهذا يظهر إمكان حصول النصورات الكثيرة ، وأما إنه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلا لأن المقدمة الواحدة لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معاً لاستحال حصول العلم بالنتيجة . و أيضاً العلم بوجود المضافين حاصل معاً ، وكذا العلم بوجود اللازم وجود الملزوم فلم بهذا الدليل صحة حصول العلوم المتعددة في آن واحد ^(١) ، وما يؤكّد ذلك و يحقّقه إن النفس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحققها بمقام العقلية وتجردها عن جلباب البشرية لا يسلب عنها علومها بل يزيدها كشفاً و وضوحاً ، و مع ذلك لما خرجت عند ذلك من اختلاف الأوقات و الأمكنة فيحضر معلوماتها بأسرها عندها دفعة واحدة كالحال في علوم المفارقات في كون معلوماتها بأسرها حاضرة معاً بالفعل بلا شوب قوة .

فإن قلت : نحن نجد من نفوسنا إنا إذا أقبلنا بأذهاننا على إدراك شيء تعذّر علينا في تلك الحال الإقبال على إدراك شيء آخر .

قلت : قد أشرنا إلى أن العلم كالوجود يختلف بالكمال و النقص فالعلم العقلي كالوجود العقلي مغاير للإدراك الخيالي و الوجود الحسي ؛ فإنا إذا قلنا الإنسان جوهر قابل للأبعاد نام حساس ناطق أحاط عقلاً بمفاهيم هذه الألفاظ

(١) في العبارة نوع من السامعة و السراة بحصول العلوم المتعددة في آن واحد حصولها دفعة من غير تدريج و الا فالعلوم مجردة لا تنطبق في نفسها لا على زمان ولا على آن - ط مد .

و ظهر في خيالنا أثر مطابق لهذه المعقولات : فإذا قلبنا و قلنا ناطق حساس نام قابل للأبعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب و تنعكس فإذا كان الأمر كذلك فربما يساعد على أن القوة الخيالية يصعب عليها استحضار أمور كثيرة و تخيلات مختلفة هي صور و حكايات لأمر عقلي تتعلقها النفس بقوتها العقلية و أما العقل فإنه يقوى على ذلك ، و الذي يجده الناس كالتعذر على تقوسهم من إدراك تعقلات متعددة في وقت واحد منشأؤه تعصي القوة الخيالية^(١) عن تدويرها دفعة واحدة^(٢) ، ومع هذا لا يصعب عليها إدراك التخيلات التي ليست تصويراً للمعقولات دفعة واحدة ، ولذلك قيل شأن العقل توحيد الكثير و شأن الحس تكثير الواحد .

(١) هذا المقدار لا يندفع به الاشكال ظاهراً فإن القوة الخيالية عنده رة مجردة كالقوة العقلية فما بالها لا تجتمع مدركاتها مع كونها مجردة غير تدريجية الوجود ، لكن هناك جهتان يمتنعان ذلك : احدهما ان للقوى الخيالية مظاهر مادية في البدن كالعين و الاذن و الاجزاء الدماغية تعمل اعمالاً مادية توجب اعتماد النفس لادراكات مخصصة ، و الصبيان في الحقيقة لهذه القوى المادية دون القوى النفسانية المجردة . و ثانيتهما : ان القوى الخيالية و ان كانت مجردة عن المادة لكنها غير مجردة من صفات المادة كالكميات و بعض الكيفيات و لازم ذلك وقوع ترتيب ما بين المتخيلات ، و لازم الترتيب عدم اجتماع الاجزاء في الجملة فإذا تخيلنا طلوع الفجر ثم طلوع الشمس ثم ذوالها ثم غروبها ثم انظلام الهواء كان من طبع متخيلنا هذا ان يفارق بعض اجزائه بعضاً آخر و ان يفارق الجميع المادة فاحسن التدبر - ط مد .

(٢) على أنا أثبتنا ان الحس أيضاً يجمع بين ادراكات دفعة ، وقد ظهر من هذا انه لو قال في أول الفصل في امكان العلوم الكثيرة في النفس دفعة لكان أولى ، اذ فيما ذكرنا كان الجمع بين احساسات كثيرة و تخيل و توهم و تعقل تفصيلي و تعقل بسيط دفعة - س ر ه .

فصل (١٧)

❖ (في ان النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة) ❖

لما ثبت فيما قبل إن البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاته بلا واسطة إلا الواحد^(١)، و يرد هاهنا إشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة فحل هذا الإشكال هو إن المعلول إذا تكثر فهو إنما يتكثر بأحد من أسباب التكثر إما تكثر العلة و إما لاختلاف القابل و إما لاختلاف الآلات و إما لترتب المعلولات في أنفسها و النفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركباً فلا تبلغ كثرتها إلى أن يساوي كثرة أفاعيلها الغير المتناهية ، ولا يمكن أيضاً أن يكون بسبب كثرة القابل لأن القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ، ولا يمكن ذلك لترتب الأفاعيل في أنفسها فإن تصور السواد ليس بواسطة تصور البياض والعكس ، و كذلك في كثير من التصورات و كثير من التصديقات التي ليس بعضها مقوماً للآخر أو كاسباً له فبقي أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات ؛ فإن الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفة الأخبار عن النواحي يعد النفس للإطلاع بتلك الصور العقلية المجردة و الأحاسات الجزئية إنما تتكثر بسبب اختلاف حركات البعن لجلب المنافع والخيرات و دفع الشرور و المضار فيذلك ينتفع النفس بالحس ثم يعدّها ذلك لحصول تلك التصورات الأولية و التصديقات الأولية ، ثم يمتزج بعضها ببعض

(١) لعلك تقول : ان الثقل ليس فعلاً بل انفعال فان للنفس جهة فعلية في البدن

وجهة انفعالية عما فوقها من عالم الجبروتات .

قلت : لهذا جوابان ، احدهما : تشبيه في العقل البسيط فانهم أيضاً يقولون العقل

البسيط خلاف التفاصيل . و ثانيهما : ان درك الجزئيات كالصور الخيالية عنده قدس سره بالفعالية و الانشاء و العقولات بها هي كثيرة و متعاقبة مشوبة بالعيالات فالنفس ضالة لها بهذا الاعتبار - س ر ه .

و يتحصل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها ! فالجاسل إن حصول التصورات و التصديقات الأولية الكثيرة إنما هو بحسب اختلاف الآلات و حصول التصورات و التصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الأولية ببعض ، وهي لا محالة مترتبة ترتباً طبيعياً كل مقدم منها علة للمتاخر .

فصل (١٨)

❖ (في قسمة العلم الى الاقسام) ❖

العلم عندنا كما مرّ مراراً نفس الوجود الغير المادّي ، و الوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية أو نوعية حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضية إلى الأصناف بل كل علم هوية شخصية بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي ! فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاد مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهية ، و هذا معنى قولهم العلم بالجواهر جوهر و العلم بالعرض عرض ، و كذا العلم بكل شيء من نحو ذلك الشيء ، فعلى هذا نقول إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته و هو علم الأول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهية ، و منه ما هو ممكن الوجود بذاته و هو علم جميع ما عداه و ينقسم إلى ما هو جوهر و هو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها التي هي أعيان هوياتها ، و إلى ما هو عرض و هو في المشهور جميع العلوم الحسولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن ، و عندنا هو إن العلم العرضي هو صفات المعلومات التي يحضر صورها عند النفس ، و قد مرّ إن التعقل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل يمثلها بين يدي العقل واتحاد النفس بها و كذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها و كثرتها عند النفس لأعلى نعت الحلول فيها بل على نعت المثلول لديها مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية ، و عند هؤلاء القوم إن تلك الصور لكونها مساوية لماهيات المدرجات فهي من حيث هي كذلك فبعضها جواهر و بعضها أعراض لكن جواهر جواهرها ذهنية و أعراضها

أعراض ذهنية ، ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع أعراض لأنها موجودة في موضوع موجود في الخارج الذي هو النفس أو العقل ، و كل موجود في موضوع فهو عرض ، هذا ما قالوه وقد بيننا وجه التفصيل عن ذلك الإشكال بإيضاح سبيل الحق يكون جوهرأ و عرضأ ، وبيننا وجه التفصيل عن ذلك الإشكال بإيضاح سبيل الحق في باب العلم فهذه نحو من القسمة . و قسمة أخرى قالوا من العلم ما هو فعلي و منه ما هو انتعالي و منه ما ليس بأحدهما أما العلم الفعلي فكل علم الباري تعالى بما عدا ذاته ، و كعلم سائر العلل بمعلولاتها ، و أما العلم الانتعالي فكل علم ما عدا الباري تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل إلا بانفعال ما و تغير ما للعالم ، و بالجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس أو آلاتها ، و ما ليس بفعلي و الانتعالي فكل علم الذات العاقلية بأنفسها و بالأمور التي لا تغيب صورها عنها^(١) و لا يكون تعقلها بحدوث ارتسامها ، و قد يكون علم واحد فعلياً من جهة انتعالياً من جهة أخرى كالعلوم الحادثة التي يترتب عليها الآثار كنتأثير الأوهام في المواد الخارجة ، و لا يخفي إن وقوع العلم على أفراد كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الأولية و غير الأولية و الأقدمية و غير الأقدمية و الشدة و الضعف ؛ فإن العلم بذات الأول تعالى أولى في كونه علماً من العلم بغيره ، و هو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم و هو أشدها جلاءً و أقوى ظهوراً في ذاته ، و أما خفاؤه علينا فكما علمت سابقاً من أنه لغاية ظهوره و ضعف بصائرنا عن إدراكه فجأة خفاءه هي بعينها جهة وضوحه و جلاله ، و هكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها ، و كذا العلم بحقيقة كل جوهر هو

(١) كحياتها و قدرتها و علمها بملها بذاتها و نحو ذلك من معلوماتها الضرورية التي حضورها للنفس عبارة عن حضور ذاتها لذاتها بلا تمدد ، تقسيمات أخرى من العلم ما هو حصولي ، و منه ما هو حضوري ، و من الحضور علم المجرّد بذاته ، و منه علم الشيء بمعلوله حضوراً ، و منه علم الغائي بالمفنى فيه شهوداً ، و من العلم وجهي كالرسوم ، و اكتناهي كالعدد و أيضاً من العلم الاجمالي ، و منه تفصيلي فعال الانسان الخفيه قلب كما لا يخفى - س ر ه .

أشد من العلم بحقيقة كل عرض ، و هو أولى وأقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا بحقائق سائر الأعراض ، وأما إطلاق العلم على الفعل و الانفعال والإضافة كالتعليم والتعلم والعلمية فعلى سبيل الاشتراك أو التجوز.

فصل (١٩)

✽ (في الإشارة إلى إثبات القوة القدسية) ✽

اعلم أن مبدء العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفس متفاوتة ، وعند تمام الاستعداد لافرق في الإفاضة بين الأوليات والثواني ؛ فحال الإنسان في إدراك الأوليات كحالهِ بعد النطق للحدود الوسطى في إدراك النظريات في أنها كأنها تحصل بلا سبب ، ووجود الشيء بلا سبب محال لكن السبب قد يكون ظاهراً مكشوفاً وقد يكون باطناً مستوراً ، والملق للعلوم على النفوس المستعدة هو بالحقيقة سبب مستودع الحواس معلّم شديد القوى بالأفق الأعلى ، وفعله في النفوس في غاية الخفاء ولكن قد يرزمن الباطن إلى الظاهر وقد يرزمن ممكن الغيب إلى عالم الشهادة والأول كما لا نبياء والثاني كما لا أولياء عليه السلام أجمعين ، وأما هذه الأسباب الظاهرة كالبعث والتكرار والسماع من معلم بشري فهي معدّات ليست بموجبات و لذلك قد يختلف وقد يتخلف ، وبيان ذلك إن كل انتقال من الأوليات إلى النظريات إما أن يكون بتعليم معلم بشري أو لا يكون فإن كان بتعليم معلم كذلك فلا بد وأن ينتهي بالآخره إلى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل يناله من ذاته وإلا تسلسل التعليم والتعلم ^(١)

(١) فانه كما يتصل حقيقة النبي و قلبه المعنوي بحقيقة العقل الفعال الذي يطبق الخافقين و تمام العقول المجردة بالفعل في السلسلة المصنوعة تجلياته و يتلقى كلامه الحقيقي التام الروحاني و يتعلم العقائق البسيطة من الاشياء كذلك يتصل رقيقته سلام الله عليه برقيقة العقل الفعال التي هي كاصبح أهل زمانه و أصلحهم ف يرى بصره صورته الملية و يسمع بسمعه الشريف كلماته اللفظية الفصيحة مما هي معاكات الكلمات التامات هو قلبانية و في أولياء الله تعالى من العرفاء و العلماء بالله اتصال الحقيقة بالحقيقة و الجمع التام لا يتيسر فكل ميسر لما خلق له - س ر ه .

إلى غير النهاية^(١)، ولأن كل من مارس علماً من العلوم و خاض فيه و دوام على مواظبته و مزاولته لابد و أن يستخرج بنفسه مالم يسبقه إليه متقدموه و استادوه قل ذلك أو كثر فإن باب الملكوت غير مسدود على أحد إلا لما نفع من نفسه و حجاب من غلظة طبعه ؛ فيقدر سعيه و حركة باطنه يتلطف ذهنية قلبه و مقدحة طبعه ، و يستعد كبريت نفسه لأن يتقدح فيه شعلة من نار الملكوت أو نور من أنوار الجبروت ، كيف لا وقد بينا من قبل إن الإحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات الكلية ، و عرفت إن حصول التصورات المناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للآخر ؛ فكثيراً ما يقع للذهن التفات إلى تصور محمول بسبب الإحساس بجزئياته عند استحضار تصور موضوعه و عند ذلك يترتب عليه لاحالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك عن معلم أو رواية أو سماع من شيخ أو شهادة عدل أو تواتر ، فظهر إن الإنسان يمكنه أن يتعلم من نفسه ، و كلما كان كذلك فإنه يسمى حدساً ، و هذا الاستعداد القريب يتفاوت في أفراد الناس فرب إنسان بالغ في جود القريحة و خمود الفطنة بحيث لو أكب طول عمره على

(١) ربما يتوهم من اطلاق البيان ان المراد لزوم التسلسل فيهما في الموضوعات الغير المتناهية المتعاقبة في سلسلة الزمان لاثبات التوحيده بالقوة القدسية و حينئذ يرد منع بطلان هذا التسلسل لانه تاقبي ، وهذا غلط اذ مراده لزوم التسلسل فيهما بحسب موضوع واحد بانه ان كان جميع انتقالات الذهن في الافكار بالتعليم لزم التسلسل و هو خلاف الواقع لان الموضوع متناهي البقاء فتصور الانسان مثلاً مكتسب من تصور الحيوان و الناطق و تصورهما من تصور الجوهر القابل للاباء و النامي الحساس و المدرك للكليات و تصورهما من تصور الوجود لاني الموضوع ، و يمكن الفرض للخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم و الزائد في الاقطار على التناسب الطبيعي و المدرك للجزئيات و العالم بالكليات و هذه التصورات ان كانت بالتعليم فتصور الوجود و الامكان و الزيادة و المدرك و العلم بدهي فعلهما العاقل من نفسه و هذا ما قالوا انه لا يمكن ذهاب سلسلة التصورات الى غير النهاية - س ر ه .

مسألة واحدة تعذر عليه تحقيقها وانصرف عنها بدون مطلوبه ، و ربّ إنسان يكون بضدّ ذلك حتى إنه لو التفت ذهنه إليه أدنى لفئة حصل له ذلك ، ثم لما كانت الدرجات متفاوتة و القلوب مختلفة صفاءً و كدورة و قوة و ضعفاً في الذكاء ، و كثرة و قلة في الحدس فلا يبعد في الطرف الأعلى وجود نفس عالية شديدة قوية الاستنارة من نور الملكوت سريعة قبول الإفاضة من منبع الخير و الرحمت فمثل هذا الإنسان يدرك لشدة استعداده أكثر الحقائق في أسرع زمان فيحيط علماً بحقائق الأشياء من غير طلب منه و شوق بل ذهنه الثاقب يسبق إلى النتائج من غير مزاولة لحدودها الوسطى وكذلك من تلك النتائج إلى أخرى حتى يحيط بغايات المطالب الإنسانية ونهايات الدرجات البشرية ، و تلك القوة تسمى قوة قدسية ، وهي في مقابلة الطرف الأدنى من أفراد الناس و مخالفتها لسائر النفوس بالكم و الكيف ، أما الكم فلكونه أكثر استحضاراً للحدود الوسطى ، و أما الكيف فمن وجوه : أحدها إنها أسرع انتقالاً من معقول إلى معقول و من الأوائل إلى الثواني و من المبادي إلى الغايات . وثانيها إنها تدرك العقليات الصرفة من حيث إنبياتها و هوياتها لامن حيث مفهوماتها و ماهياتها العامة ، فإن الوصول إلى حقائق تلك المعقولات هي العمدة في الإدراك دون المعارف الكلية^(١) وإن كانت هي أيضاً وسيلة إلى ذلك الوصول إذا استحسنت و رسخت أصول معانيها في النفس ، و لذلك قيل المعرفة بحد المشاهدة .

(١) فالعلم بالعقل النعال بانه الجوهر المجرد في ذاته و في فعله عن المادة ولا حالة منتظرة له و هو مكمل النفوس و خزانة معقولاتها بل مبدئها و معادها بقدره الحق التتمال و جامع وجوداتها بنحو أعلى و أبسط من جامعيتها لوجودات الكون و غير ذلك من أحكامه ليس ركناً ركيناً في المعرفة بل التخلق و التحقق به هو الركن الركين ، و تبدل العلم و هو الادراك الكلي بالمعرفة و هي ادراك الجزئي بل العلم العضوري على نحو علم الغائي بالمعنى فيه هو العمدة و الحق البين و فقنا الله تعالى للعلم و العمل و عصمنا عن الشر و الزلل بحد و آله خلاصة اولياء الله المعبود الواصلين الى العقول الكلية بل المتجاوزين عنها في الصعود - س ر ه .

و ثالثها إن سائر النفوس تعين المطالب أولاً ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها ،
و أما النفس القدسية فيقع الحد الوسط لها في الذهن أولاً و يتأذى الذهن منه إلى
النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدماً على الشعور بالمطالب كما
هو عليه الأمر في نفسه في ذوات المبادي اللبية .

فصل (٢٠)

❖ (في أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس) ❖

أما المطلب الأول فلأن العلة إما أن تكون علة لذاتها أو لا تكون علة لذاتها
فإن لم تكن علة لذاتها بل تحتاج في تأثيرها إلى انضمام قيد آخر فلم تكن هي
العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هي ذلك المجموع . ثم الكلام في ذلك المجموع
كالكلام في الأول إلى أن ينتهي إلى شيء هو لذاته يكون مقتضياً للمعلول ، فمن
عرف ذلك الشيء لابد وأن يعرف منه إنه لذاته علة لذلك المعلول ، فإن ذاته إذا
كانت لذاتها لاغيرها علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه وجب أن يعلمها

(١) محصل ما يفيد في السائلين عطفاً على الأصول السالفة أما في السألة الاولى
فان كانت العلة بحقيقة عليتها التامة ماهية بالنسبة الى لازمها فحصلها في ظرف العلم
يوجب حصول لازمها فيه و هو ظاهر لمكان اللزوم في الوجودين و ان كانت العلة علة
بوجودها كان العلم بوجودها علماً حضورياً مستتباً لوجود المعلول معها لان وجوده رابط
بالنسبة اليها متقوم بها ولو لم يثبت معها لزم الخلف . و أما العلم بهاية العلة فلا يوجب
العلم بالمعلول لان موضوع العلية هو الوجود دون الماهية ، و اما في السألة الثانية فان
كان المعلول معلول الماهية كالزوجية للاربية فالعلم به يوجب العلم بعلة ما ، لجوازعية
المعلول ، و ان كان معلول الوجود فالعلم بوجوده علماً حضورياً يفيد العلم بوجه من
وجوه العلة لا الاحاطة بوجودها لانه وجه من وجوهها و شأن من شئونها فلا يكشف من
العلة الا ما يعاذبه من كمالها الوجودي ، و أما ماهية المعلول فلا يوجب العلم بها شيئاً
اذ لا علية فيها - مد ط .

على الجهة التي بها يوجب المعلول ، و متى علم منها إنه علة لذلك المعلول وجب أن يحصل العلم له بذلك المعلول لأن العلم بأحد المضامين على الجهة الواقعة للإضافة يوجب العلم بمضاف آخر^(١) ، هذا ما يستفاد من كتب القوم .

أقول : التحقيق في هذا المقام إن العلة قسمان علة هي بما هيتهنا موجبة للمعلول كالاربعة للزوج والمثلث لذى الزوايا ، ومثل هذه العلة متى علمت ما هيتهنا علم لازمها لامحالة اذ اللازم لازم لذاتها وما هيتهنا من حيث هي هي ، وعلة ليست هي بما هيتهنا موجبة للمعلول بل إما بوجودها الذهني أو بوجودها الخارجي ومثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لا يجب العلم بمعلولها و أيضاً العلم بها و بكونها موجودة على الوجه العام في الموجودية لا يجب أن يؤدي إلى العلم بمعلولها لأن الجهة المقتضية للمعلول ليست هي نفس ما هيتهنا ولا مطابق وجودها بل خصوص وجودها و تشخصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله ، وقد علمت أن الإطلاع على نحو من الوجود بهويته لا يمكن إلا بأن يتحد العالم به أو بما هو محيط به^(٢)

(١) هذه المقدمة نفس أصل العجة لاستلزامها المعية بينهما في العلم لا كون العلم بالعلة علة متقدمة على العلم بالمعلول من غير عكس كما اورد عليه الرازي ولا ينفع فيه ما سيذكره المصنف « ره » من كون وجود العلة وجوداً للاضافة الطارئة بوجه فان ذلك لا يدفع العجة الاضافية بينهما و الاولى حمل الاضافة على الاضافة الاشرافية ان احتله كلامهم - ط مد .

(٢) فان العلم بالوجود لا يمكن ان يكون حصولياً فلا بد أن يكون حضورياً و العلم الحضورى له ثلاثة موارد : علم المجرد بنفسه ، وعلمه بمعلوله ، و علم الشيء بماهو فان فيه ، وهو ايضاً كعلم الشيء بنفسه فالعلم بالوجود الحقيقي لا يمكن الا باحد هذه الوجوه ، و كلامه قدس سره مشعر بالتخصيص في القاعدة بالعلم الحضورى في الوجود و هذا على ما هو التحقيق عنده ، واما عند القوم فلا تخصيص فان العلم بالحيلة علة العلم بالانصاف ، و العلم بالمقابلة علة العلم بالتشكل البدري ، و قدس عليه و ليس في هذا علم حضوري بل علم الواجب تعالى عندهم بذاته وان كان حضورياً الا ان علمه بما يليه حصولي

ومبده له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله نفس وجود معلوله كما إن العلم بوجود تلك العلة نفس وجودها ، فإذا علم أحد علة من العلل على الوجه الذي ذكرناه فلا بد أن يعلم معلولها ومن معلولها معلول معلولها وهكذا إلى آخر معلولاتها لو كانت ، وعلى هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه إن قول الحكماء إن العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول إن أُريد به إن العلم بماهية العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك إنما يصح فيما إذا كان المعلول من لوازم ماهية علة^(١) . وإن أُريد به إن العلم بالعلة من حيث هي علة يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول فذلك وإن كان حقاً لكنه عديم الفائدة فإن المتضائفين معان في التعقل لا تقدم لأحدهما على الآخر أي متضائفين كانا^(٢) ، ولا خصوصية لهذا الحكم بالعلة والمعلول . وإن أُريد به إن العلم بالعلة بجميع وجوهها وحيثياتها يقتضي العلم بالمعلول فهذا أيضاً عديم الجدوى فإن العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من أجزائه^(٣) فإذا علم جميع جهات العلة^(٤) فمن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا المعلول ، والكل غير مقتض لجزئه بل العكس أولى^(٥) لأن الجزء من أسباب

لأنه بالصور المرتسة في ذاته تعالى وهذه الصور فيها العلية والمعلولية والعلم بالعلات علة العلم بالمعلولات وكلاهما أصولي وفي مواضع كثيرة لم يخصص ، وهنا أيضاً زاد لفظ بهويته لاجل هذا - س ر ه .

(١) و أيضاً لا يصح فيها لا ماهية له - س ر ه .

(٢) وهم قالوا العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ، وأيضاً قالوا ولا عكس وهنا ينعكس ، و أيضاً الكلام في الخصوص لا في العلية والمعلولية العامين - س ر ه .

(٣) و أيضاً قالوا ولا عكس وهاتان أيضاً ينعكس فإن العلم بالمعلول بجميع وجوهه أيضاً يستلزم العلم بالعلة إذ من جملة وجوه ترتيبه على وجود علة مخصوصة - س ر ه .

(٤) ينبغي أن يقره اذن بالتون اذ لا جواب - س ر ه .

(٥) ان قلت : الكلام في الواسطة في الاثبات لا الثبوت .

قلت : العلم بالجزء أيضاً جزء العلم بالكل - س ر ه .

تحقق الكل بوجه ، و وجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فإن مرادهم ليس شيئاً عما ذكره بل إن العلة إذا علمت بحقيقتها التي هي بها علة تقتضي وجوب وجود المعلول^(١) حتى إن حالها مع تلك الحقيقة بالقياس إلى وجوب وجود معلولها كحال الماهية بالقياس إلى لازمها من حيث هي ، فظهر إن كل معلول من لوازم ماهية علته سواء كانت تلك الماهية عين الوجود أو غير الوجود . أو مع الوجود .

فإن قلت : ذات العلة مغايرة لعلية العلة فإن علية العلة معقولة بالقياس إلى معلولية المعلول وذات العلة غير معقولة بالقياس إلى شيء . وإلا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكن المبدأ الأول القائم بذاته علة لما سواه هذا خلف .

وأيضاً فيلزم أن يكون ذات العلة مع المعلول مع أنها متقدمة عليه هذا خلف . وإذا ثبت المغايرة بينهما و ثبت إن ذات العلة غير معقولة بالقياس إلى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات التي عرضت لها العلية العلم بذات المعلول .

ف نقول في حل هذا الأشكال^(٢) : إن علية العلة لا يمكن أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على حقيقة العلة ووجودها وإلا لكانت علية العلة لتلك العلية أيضاً زائدة

(١) لا يحتاج إلى جواب الشرط لانه تفسير لقولهم العلة اذا علمت علم الحلول ففسر الشرط فقط لانه المحتج إلى التفسير - س و ه .

(٢) لا يغنى ان ما اجاب به لا يتم جواباً عن القصة الثانية من الاشكال وهي كون المتضافين معاً ذهناً و خارجاً مع أن المدعى كون العام بالعلة علة متقدمة على العلم بالحلول على ما فيه من تسليم عروض مقولة الاضافة لذات الواجب تعالى فالاولى الجواب عن الاشكال بما سيذكره ان المعلول من شئون وجود العلة تقوم بها رابط لها فن الاستحيل حصول العلة بوجودها الخاص بها منفكاً عن وجود معلولها بحيث يخرج وجوده عن حیطة وجودها فالعلم الحضورى بالعلة يوجب العلم الحضورى بالمعلول لا معالة ، هذا واما حديث الاضافة المقولية فانما هي بين مفهومى العلة و المعلول لا بين وجوديهما ولا كلام في ذلك - ط مد .

على ذات العلة و لزم من ذلك التسلسل ، فإذا عليّة العلة نفس ذاتها المخصوصة ، و أما كون المضاف من جملة الأعراض وذات العلة قد تكون جوهرأ فكيف يكون شيء واحد جوهرأ و عرضاً فجوابه كما أشرنا إليه في مباحث المضاف إن وجود الجوهر غير ماهيته العقلية فالجوهر إذا كان موجوداً و هو بحقيقته علة شيء فتلك الماهية الجوهرية إذا عقلت لم يلزم من تعقله على هذا الوجه الكلي تعقل كونها علة أو مضافة فإضافة العلية معقولها خارج عن المعقول عن حقيقة الجوهر ، فالوجود المنسوب إليها من جهة ذاتها هو وجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته وإذا نسب إليها من حيث كونها سبباً لشيء ، أو مرتبطاً به أي ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف^(١) وكأنه وجود الشيء ، على صفة فيكون كوجود العارض لشيء ، إلا أنه غير مستقل الماهية ؛ فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه الناس من أنه غير موجود في الخارج وإلا لزم الكذب في قولنا هذا علة وذاك معلول وهذا أب وذاك^(٢) إذن

فإن رجعت وقلت : إن لذات العلة حقيقة مخصصة متميزة عن ذات المعلول وليس أحدهما داخلاً في الآخر ، وإذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر .

فنقول : هيات ليست كفائدة العلة والمعلول كفائدة زيد وهمو ، وكمفائدة جسم و جسم حتي يمكن تصور أحدهما مع الفئلة عن الآخر بل وجود المعلول بخصوصه من نتائج وجود العلة و لوازمها ، و نسبة وجوده إلى وجود العلة نسبة

(١) وهذا كوجود العرض فانه بسيط في الخارج و اذا اضيف الى جنسه و هو اللون كان وجوده و كان مطولاً و اذا اضيف الى فصله و هو الفرق لنور البصر كان وجوداً له أيضاً و كان علة لان الفصل علة تحصل الجنس - س و ه .

(٢) لا يلزم عليهم أيضاً فانه و ان لم يكن موجوداً بوجود مابعداه لكنه موجود بوجود منشأ انتزاعه ، والدليل كلزوم التسلسل يردهم عن القول بوجود المضاف بالنحو الاول - س و ه .

لوازم الماهية إلى الماهية^(١) ، ووجود العلة ليس إلّا تمام وجود المعلول وكمالها ، والمغايرة بينهما كالمغايرة بين الأشد والأضعف ، وبالجملّة التعقّل التام أن يكون مطابقاً للوجود الخارجي بل متحداً به^(٢) فإذا كان الشيء بذاته سبباً للمعلول بلا واسطة وجب أن يكون العلم بعلمه مقتضياً للعلم به بلا واسطة .

وأما المطلوب الثاني وهو أن العلم بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة بخصوصها فيبانه إن موجب الشيء لا بد أن يكون علمه فالعلم بالعلة إذا حصل من جهة العلم بشيء فذلك العلم لا بد أن يكون علة للعلم بالعلة لكن وجود المعلول يتحد بالعلم^(٣)

- (١) هيئات لازم الماهيات كالزوجة مثلاً لها وجود في الذهن مبين بينونة عزلة عن وجود الملزوم ولها ماهية مباينة عن ماهية الملزوم كالاربعة فان الاربعة كم والزوجة كيف مغتنس بالنكم والقولات متباينة ومراده قدس سره من اشريك النسبة للزوم فقط ، ولو قيل النسبة نسبة اللازم الى الملزوم وحصل اللازم الغير المتأخر في الوجود كلزوم الوحدة للوجود لكان أولى ، والمعذر الاخران كلامه في مطلق العلة والمعلول الالهية فقط - سره .
- (٢) أي يكون الوضع مطابقاً للطبع فكما ان المعلول كاللازم البين للعلة في الخارج كذلك في الذهن ، هذا في العلم العصورى وأما في الحضوري فذا ذكره بقوله بل متحداً به وفي توصيف التعقّل بالتام اشارة الى توجيه السؤال وحمله على منع ذلك والا فلا وجه له بعد تقرير الدليل واخذ العلة بالفعل فيه وعدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة والمفاعل التام ، وقد مر ان كل وجود معلول بالنسبة الى وجود علمه ككلازم الماهية والكل معتبرون هذه القاعدة في علم الواجب تعالى بغيره ، ولا يعدمون سوى العلم بالمعلول مطلقاً سواء كان بالوجه أو بالحد أو بالعلم الحضوري بالوجود كما يقول به المصنف قدس سره ، الا ترى ان في علم الواجب تعالى بالمعالي وهو فرعها الشامخ ، منهم من يقول بالعلم الحضوري بوجوداتها ، ومنهم من يقول بالعصورى الصورى ، ومنهم من يقول بالصورى والمثل النورية ومنهم من يقول بتقرر الماهيات الازلية فاعلة والمعلول وان كانا متباينين كان حضور المعلول عند حضور العلة لازماً كما في حضور الزوجة عند حضور الاربعة والامكان والماهية وغير ذلك مع التباين واللزوم في الحضور مناهط العلم وكذا الشدة والضعف والسخية الوجودية فليس المراد الى منع التعقّل التام - سره .
- (٣) هذا مضمون بالعلم الحضوري وكلامه السابق كان فيه - سره .

كما مرّ فلا بد وأن يكون لذلك المعلول ضرب من العلية بالقياس إلى علته ، وإذا كان المعلول بخصوصية ذاته من توابع العلة فلو كان بخصوصه علة لوجود علته بخصوصها يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال ، نعم لما كان استناد المعلول إلى علته لأجل أنه في ذاته غير مستقل الوجود والعدم إذ لو كان له استقلال في أحدهما لامتنع استناده إلى سبب فالممكن من جهة ماهيته المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم يقتضي مرجحاً ما وعلة ما لا علة مخصوصة ؛ فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب العلم بثبوت مرجح ما وعلة ما ولذلك قبل الإمكان علة الافتقار إلى علة مطلقة فإذا كان المعلول لا مكانه محوياً إلى العلة والإمكان موجباً للحاجة إلى العلة المطلقة فلا جرم كان العلم بماهية المعلول موجباً للعلم بالعلة المطلقة ، وأما العلة فإن اقتضاؤها للمعلول لذاتها وحقيقتها المخصوصة فإن عليهن الأبد وأن تكون من لوازم ذاتها المعينة ، والعلة المعينة لا يقتضي معلولاً مطلقاً وإلا لكان لا يختص إلا بقيد آخر ؛ فالعلة بالعلة بالحقيقة هي مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه علة علة هذا خلف ، فثبت إذن إن العلة بحقيقتها المعينة تقتضي معلولاً معيناً فلا جرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بحقيقة المعلول المعين ، وأما المعلول فلا يقتضي العلة المعينة من حيث هي هي فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة .

فان قلت : المعلول المعين إذا لم يقتض علة معينة كانت نسبته إلى علته وإلى سائر الأشياء واحدة فلما ذا استند إليهادون غيرها ،

قلنا : المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت ^(١) معلولاً

(١) يبنى ان تعين المعلول قبل اقتضاء العلة لم يوجد اذ تعينه بتعين العلة اياه حتى ذهب بعض الى أن الشخص بالفاعل قبل اقتضاء العلة كيف يتحقق معلول فضلاً عن تعينه حتى يقال المعلول المعين يقتضي العلة المعينة ، وقد مر في مبحث الباهية وفي حواشينا هناك و حواشينا على الالهيات ما يتعلق بهذا الدقاع ، وهذا كما ان الفصل علة تبيين الجنس والجنس لا تحقق له قبل الفصل حتى يقال ما الذي خصمه بهذه الحصة من الجنس بدل تلك الحصة منه ❀

معيناً فتعيين تلك العلة لذلك المعلول ليس لأجل اقتضاء المعلول لها بل لأجل اقتضاء ذلك العلة لذلك المعلول ، فلما كانت تلك العلة ذاتها مؤثرة في وجود ذلك المعلول استحال أن يؤثر فيه علة أخرى لامتناع توارد علتين على معلول واحد ، ولهذا نظرنا كثيرة : منها إن نسبة الجنس كالحيوان إلى الفصل كالناطق و إلى سائر الفصول واحدة فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم التجميع من غير محض لتساوي نسبة الحيوان إلى جميع الفصول ؛ فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة إلى فصل من الفصول أي فصل كان لكن تحصله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل إنما كان من جهة الفصل لامن جهته ، وكذلك النوع يحتاج في تحصله الشخصي الوجودي إلى تشخص ما أي تشخص كان لكن تحصله في ضمن هذا الشخص كز يد بهذه الهوية الوجودية إنما كان من جهة هذه الهوية لامن جهته ، وما اشتهر عند الناس إن بعض الماهيات النوعية كالإبداعيات نوعها مقتضى للشخص الخاص وإن التشخص قديكون من لوازم النوع أي النوع الذي انحصر وجوده في شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون ماهية من الماهيات مقتضية للتشخص لأن التشخص لا يكون إلا بالوجود ، وقد مر في مباحث الوجود إن الوجود يمتنع أن يكون معلول الماهية بالبرهان القطعي الذي سلف ذكره هناك بل الوجود كالشخص يقتضي الماهية فيما له ماهية ، والفصل يقتضي الجنس فيما له جنس ؛ فبالوجود الخاص تشخصت الماهية وصارت شخصاً معيناً ، وبالفصل المعين تعيينت طبيعة الجنس وصارت نوعاً مخصوصاً فلاجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع الذي هو معلوله بخصوصه ، وكذا يلزم من العلم بكل فصل لنوع العلم بجنسه بخصوصه ، ولا يلزم من العلم بوجود النوع إلا العلم بوجود تشخص ما من الشخصات ولا من العلم بوجود الجنس إلا العلم بوجود فصل ما من الفصول .

وهكذا في النوع الطبيعي وشخصه و قد اشار إليه في النظام و قد غفل الإمام الرازي عن هذه الدقيقة كما مر اذ جعل وجود الجسم بل كل جنس مفروغاً منه و طالب الخصم لخصمه المتساوية بصور نوعية مخصوصة - س ر .

فإن قلت اذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل علماً حضورياً شهودياً بحيث لا يكون بصورة زائدة على نفس الوجود بل بحيث لا يفتيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لابد وأن يجب من ذلك العلم بخصوصية ذات العلة أيضاً فلا فرق بين العلمين أي العلم بالعلة والعلم بالمعلول في كون كل منهما مقتضياً للآخر .
قلنا : ليس الأمر كذلك لما علمت أن وجود العلة أقوى من وجود المعلول فكما إن وجود المعلول لقصوره و ضعفه لا يحيط بوجود العلة و لا يبلغ أيضاً إلى مثله فكذلك العلم به لا يقتضي البلوغ إلى الاحاطة بوجودها ولا نيل مرتبتها في الوجود، و لهذا المعنى قال يعقوب بن اسحاق الكندي إذا كانت العلة الأولى منصلة بما يفرضه علينا و كنّا غير متصلين به إلا من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه أن يلحظ الفاض فيجب ألا ينسب قدر أحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنّها أغرزو أوفرو أشدّ استغراقاً لنا ، وإذا كان الأمر كذلك فقد بعد عن الحق بعداً كثيراً من ظنّ إن العلة الأولى لا يعلم الجزئيات انتهى .



فصل (٢١)

❖ (في ان العلم بذى السبب يمتنع حصوله الا من جهة العلم بسببه (١) ❖

هذه المسألة أيضاً كالمسألة الماضية لا يمكن تحقيقها إلا بتحقيق مباحث الوجود^(٢) فنقول : يجب أن يعلم أن اليقين التام بالشيء إنما يحصل بأن كانت الصورة

(١) هذه مسألة اوردوها في كتاب البرهان من النطق وهي ان اليقين بآله سببلا يحصل الا من جهة اليقين بسببه ، وقد عرفوا اليقين بأنه العلم بان كذا كذا ، وأنه لا يمكن ان لا يكون كذا بالفعل أو بالقوة القريبة منه ، ويثبت بأنه لو تحقق العلم بوجود ذى سبب وجب تحقق العلم بوجود سببه قبله والاجاز عدمه وهو مساوق لجواز عدم السبب وقد فرض العلم بأنه موجود بالضرورة هذا خلف ، وفرضوا على ذلك عدم اعادة أحد قسمي البرهان الانى للعلم وهو القياس الذى أوسطه علة لوجود الاصح ، وبعبارة اخرى القياس الذى يتوصل فيه بآثار الشيء الى اثبات نفسه ، وذلك ان العلم بالملول لا يتم الا مع العلم بوجود علة قبله فيكون اثبات وجود العلة به ثانياً لغواً لاثاره فينحصر البرهان و هو القياس المفيد لليقين فى قسمين : أحدهما البرهان اللمى الذى يسلك فيه من اثبات العلة الى اثبات الملول . وثانيهما : البرهان الانى الذى يسلك فيه من بعض اللوازم العامة الى بعضها كالبراهين الالئية المستعملة فى الفلسفة الاولى هذا ، وبالتأمل فيما اوردناه يظهر لك مسامحة المصنف ربه فى ما اوردته فى هذا الفصل وجهات الضعف فيه فتدبره - طميد .

(٢) لناحصرها فى هذه المسألة طريق العلم بذوات الاسباب فى العلم بالاسباب فقالوا ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها وتوجه الاشكال فى العلم بالديهييات كالمشاهدات سيما الاوليات خصص بعضهم القاعدة بها سواها وهو باطل فان وجود الملول متقوم بوجود علة أى ملول كان ، ووجود الممكن قدمائه ربط محض بالواجب تعالى وفقر صرف اليه ، وظهور كل شيء موجوداً خارجياً كان أو ذهنياً منطوقاً ظهوره فالعلم يتعلق اولاً بوجود العلة وثانياً بوجود الملول ، ولذا قال على رحمته : « ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله » والى هذا اشار قدس سره بقوله لا يمكن تحقيقها الا بتحقيق مباحث الوجود - س ر ه .

العقلية مطابقة للوجود الخارجي بعينه ^(١) فالذى له سبب فهو لا محالة ممكن الوجود لذاته وإلا امتنع استناده إلى السبب ، وقد سبق من القول بأن الجاعلية والمجموعية بين الموجودات ليست من جهة ماهيتها وإلا لكانت المعلولات ^(٢) كلها من لوازم الماهيات ، و لكن المبدأ الأول ذا ماهية ، ولكن العلم بكل ماهية يوجب العلم بكنهه الباري جل مجده وبجميع أسباب تلك الماهية ، ولكن جميع مقومات الوجود مقومات الماهية إذ كان الوجود أسمى انتزاعياً أضافياً عند ذلك ، والكل محال ، فكل معلول له ماهية وله وجود فإذا نظرت إلى ماهيته من حيث هي فلا يحتاج في تعقل ماهيته إلا إلى أجزاء ماهية من جنسه وفصله ^(٣) ، وإذا نظرت إلى اعتبار كون تلك الماهية موجودة فهي لا يمكن موجوديتها تحتاج إلى علة مطلقة فالعلم بها من تلك الحيثية مسبوق بالعلم بوجود علة موجبة مطلقة فإنها مالم تجب بعلة من العلة لم توجد . و

(١) أى متحدة والمراد بالصورة العقلية ذلك الوجود الخارجى كما فى الضرورى أو الصورة المألومة بالذات كما فى الضرورى ، ويمكن أن يراد بالمطابقة ظاهرها أى يكون وضع العقل مطابقة للطبع فى الواقع كل موجود منقوض بالواجب فى شاهد العقل هكذا ثم إن الاتحاد مع المعلوم بالذات يستلزم الاتحاد مع المعلوم بالعرض بوجه أيضاً إذا الماهية الماهية لان الأشياء تحصل بانفسها فى الذهن ، والوجود الوجود للسنخية سيما ان الصورة مرآت للعاظ الذى الصورة - س ر ه .

(٢) هذا قد مر فى مبحث الجعل ، وقوله لكان المبدء الاول الخ للزوم والسنخية بين العلة والمعلول فعلة الوجود وجود و علة الماهية ماهية ، وقدم أيضاً ، وأيضاً المفروض ان الجاعل أيضاً هو الماهية ، وايضاً الاصاله فى الجعل متفرعة على الاصاله فى التحقيق ولو كان الوجود انتزاعياً لم يكن لازماً بكونه ذاتاً لتحقيقه الحقائق ، وقوله ولكن العلم بكل ماهية الخ لان العلة مقومة للمعلول ومقومات الوجود مقومات الماهية كما فى التالى واكتناء الماهيات يجوز كما فى العد التام واكتناء الماهيات اكتناء مقوماتها ، وايضاً العلم بالمعلول الموجود يستلزم العلم بوجود علته و اذا كان الوجود انتزاعياً كان تحققه تحقق منشأ انتزاعه و هو الماهية ، فالعلم بوجودها هو العلم بماهيتها حينئذ - س ر ه .

(٣) يعنى ان القاعدة جارية فى الماهية ايضاً فانها ايضاً لا تعرف الا باسبابها الا ان اسبابها اسباب القوام لا اسباب الوجود - س ر ه .

أما إذا نظرت إلى وجوده الخاص فوجوده الخاص يتقوم بوجود علمته الخاصة^(١) فلا يمكن العلم التام بخصوص هويته الوجودية إلا من جهة العلم بحقيقة علمته الخاصة و كما إنه بالنظر إلى ماهيته الامكانية غير موجودة ولا واجبة ، و بالنظر إلى سببه يصير واجب الكون ممتنع التغير^(٢) فكذلك العلم الحاصل بماهيته لا يقتضي وجوب العلم بوجود علمته و وجوبها و لكن العلم اليقيني بوجوده الخاص لا يحصل إلا من العلم بسببه ، و بالعلم بسببه يصير واجب العلم ممتنع التغير ، و كما إن وجوده لا يحصل إلا من علة واحدة لامتناع توارد علتين على معلول واحد فكذلك العلم به يستحيل أن يحصل من جهة أخرى وهي غير جهة العلم بسببه وإلا لكان لشيء واحد من جهة واحدة سببان تامان ، سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل به العلم بوجوده^(٣) وهو محال لأن المفروض إن العلم به متحد معه ، وإذا كان وجود الشيء مطابقاً للعلم به يجب أن يكون وجود علمته مطابقاً للعلم بعلمته لأن وحدة المعلول يستلزم وحدة علمته ، فثبت إن العلم بوجود ذوات المبادي لا يحصل إلا من جهة العلم بمبادئها .
و لقاتل أن يقول : إنا إذا علمنا وجود البناء علمنا إن له بانياً مع أن البناء لا يكون علة المباني بل الأمر بالعكس .

فتقول : العلم بالبناء لا يوجب العلم بالبانى بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى بناء ، و احتياجه إلى البناء حكم لا حق لذاته لازم له معلول لماهيته فيكون ذلك استدلالاً بالعلة على المعلول ، ثم العلم بحاجة شيء إلى شيء لما كان مشروطاً بالعلم بكل واحد منهما لاجرم صار الباني معلوماً^(٤) لكون العلم بالإنشاء إضافة إليه

(١) الذى هو حثية طر، العلم وهو با هو وجود ما هو فيه لم هو وكذا علم هو - سره .

(٢) اذ لا تغير فى الوجود با هو وجود ولهذا لا تغير فى علم الله تعالى اننا لا نتغير والتكثر

فى العالم با هو عالم لا با هو وجود حقيقى و هو علم - سره .

(٣) بل سبب ثالث به يحصل العلم به من جهة اخرى وهو المفروض - سره .

(٤) فان الاضافة كصورة والطرفان كمادتها وهما علة لتحقيقها فالعلم بهما مقدم على

العلم بالاضافة فهذا أبين من باب العلم بالمعلول من جهة العلم بالعلة ولو فى فعل الفاعل

حاصلاً ، وجميع البراهين الإنيّة من هذا القبيل فإنها كالبراهين اللميّة في أن العلم لا يحصل فيها إلا من جهة إضافة العلة إلى المعلول ؛ فإن المعلول وإن كان بحسب وجوده في نفسه معلولاً ولكن بوصف معلوليته ونقص إمكانه علة للحاجة إلى علة ما من العلل ، فكون برهان الإن برهاناً مفيداً لليقين لأجل إفادته إيجاب وجود علة ما على الإطلاق لهذا المعلول ، وكونه دليلاً مفيداً للظن لأجل إفادته علامة من علامات العلة المخصوصة وأثراً من آثارها كما حقق في مقامه ، وبالجمله الاعتقاد الحاصل بالشيء لا من أسبابه وعلله وإن كان في غاية الجودة ونهاية القوة فإنه ليس بممنوع فيه التغير بل هو في معرض التغير والزوال ^(١) . وأما إذا حصل العلم بشيء من جهة العلم بأسبابه وعلله فذلك العلم لا يتغير أصلاً وإن تغير وجود المعلول في نفسه مع أن العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده ، وهذا من غوامض ^(٢) مسائل الإلهية التي لا يدركها إلا الكاملون سنوضح ذلك في تحقيق علم البارئ إنشاء الله تعالى ، وأما الشيء

الطبيعي فضلا من الفاعل الإلهي فإن البناء ظهور الباني ، والتصنيف ظهور المصنف لكنهما باهما مضافان إلى القابل معلول ، ووجود العالم هو تصنيف الله تعالى كما قال الفزالي بل هو ظهور الله وظهور الشيء لا بيبانه ، وكون ذلك الوجود وجود العالم وظهوره بكون ثانياً وبالعرض فالعلم به علم بالعلة أولاً وبالمعلول ثانياً - س ر ه .

(١) مثلاً علم الناس بموت كل أحد علم يقيني كشفى ومع هذا الايقان يسكن زواله و تبدله بالرد في كثير من الادميين بأن يشكك عليه بأنه يجوز أن يبقى مركب طبيعي ابدأ ، وأما الخواص العالون بأسباب الانعزال وإن كل مركب فبساطه تميل إلى أحيازها الطبيعية وانها متنازعة ومقاومة ، والقدر لا يوم وإن القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر ونحو ذلك فلا يسكن زوال ايقانهم بالانعزال كل مركب طبيعي فمن يناقش في موارد العلم بالمعاليل من العلل أنه ليس من العلم بالعلة بل من نفس المعلول أو من أثره وأنه معلوم بالتجربة فقد أخطأ لأنه ليس بيلم حقيقي فإن العلم الحقيقي واليقين الدائم إنما هو من العلة والتجارب إنما هو لوجدان العالم خصوصية العلة - س ر ه .

(٢) فإن مسألة العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول غامض ، والثانية أي العنصر

المغض - س ر ه .

الذي يكون غنياً عن السبب والمقوم فالعلم به إما أن يكون أولياً بديهياً^(١) وإما أن يكون مأيوساً عن معرفته وإما أن لا يكون إليه طريق إلا بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه وحينئذ لا يعرف كنه حقيقته وماهيته ، والواجب سبحانه لا يبرهان عليه ولا حد له^(٢) إذ لا سبب له بوجه من الوجوه لا سبب الوجود كالفاعل والغاية ، ولا سبب القوام كالمادة و الصوره ولا سبب الماهية كالجنس والفصل ، ومع ذلك لا يخلو منه شيء من الأشياء وهو البرهان على كل شيء ، وأقرب من كل شيء إلى كل شيء كما قال عز من قال : « ونحن أقرب إليكم من حبل الوريد » و قال : « وهو معكم أينما كنتم »^(٣) وهو البرهان على ذاته كما قال : « شهد الله أنه لا إله إلا هو » وقال : « أولم يكف بربك إنه على كل شيء شهيد » وقال : « قل أي شيء أكبر شهادة قل الله » .

و اعلم أن في هذا المقام إشكالا عظيماً سيحتمل على طريقتنا في باب الوجود من أن العلية والمعلولية ليست إلا في حقيقة الوجود والماهية مجمولة بالعرض فيرد حينئذ إن علم الانسان بنفسه هو عين وجود نفسه و وجود نفسه من جملة الأمور التي هي ذات المبادي ، وقد ثبت إن العلم بذني المبدء لا يحصل إلا من العلم بمبدئه ، ومبدء وجود الشيء لا يكون إلا وجود مبدئه ، وإذا كان العلم بذني المبدء في غاية الوثاقة والقوة يجب أن يكون العلم بمبدئه كذلك في غاية الوثاقة والقوة ، ثم لا أدقيق ولا أقوى من علمنا بنفوسنا لأن علمنا بذاتنا عين ذاتنا ، ولا يمكن أن يكون حصول شيء لشيء أقوى من حصول شيء لذاته فكذلك يجب أن يكون علمنا بمبدء نفوسنا لكن مبدء نفوسنا ينتهي إلي واجب الوجود لذاته ، وقد مر إن العلم بحقيقة واجب الوجود

(١) الانفصال على سبيل منع الخلولان الشوق تجتمع في واجب الوجود باعتبارات ثلاثة أي مفهومه من حيث المفهوم و كنه حقيقته و تحققه في الجملة و كذا في الوجود بالاعتبارات الثلاثة - سره .

(٢) هذا حكم الذات و اما مفاهيم الصفات فلها حدود وعليها براهين - سره .

(٣) هو مقام الاحدية المعرفة و «مع » هو الوجود المنسبط و «كم» هو الماهيات طراً و كلا بل الوجودات المقيدة و «ابن» هو المراتب من الكينونات السابقة و اللاحقة في السلسل النزولية والصعودية - سره .

لا يمكن إلاّ لو اوجب الوجود كما قال : « ولا يحيطون به علماً وعنت الوجود للحي القيوم » .

و حلّ هذا الاشكال بما قد حصل لبعض الفقهاء ، إلاّ أن العبارة تقصر عن تقريره على ما هو حق أدائه لدقّة مسلكه وخفاء سبيله ^(١) ، ومع ذلك نشير إليه بأنّ علمنا بنفوسنا لما كان عين وجود نفوسنا فلا بدّ أن يكون العلم بمبدء نفوسنا الذي حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدء لا عين وجود نفوسنا لكن وجود المبدء

(١) الصنف قدس الله نفسه و روحه كما كان مظهر اسم الله العليم الحكيم كان مظهر اسم القدير فبحث جرى على لسان الشريف ان العبارة يقصر صارة قاصرة اذ تبراى من ظاهرها اعادة الاشكال بل يستجبه و ليس كذلك و كيف لا يقصر الشرك الواهى و هو عالم اللفظ عن اصطبات المتقاء و هو عالم المعنى سيما مع شموخه الان ثوبا يخط ن نسج تسعة وعشرين حرفاً من معالي قاصر ، و بيان العل المذكور يستدعى تهيد اصول ثلاثة : الاول ما مر قبيل ذلك من ان وجود الملة مقوم لوجود ملولها بمعنى ما ليس بخارج فظهوره منطوفى ظهورها .

والثاني ان الابداء العقيقى لا المصدرى العنوانى هو الوجود العقيقى النبط و هو الفيض القدس والاضافة الاشراقية كما ان عدد حروفهما و هو روحها واحد كما مر فذلك الوجود مضافاً الى الوجود الحق الوجوبى ايجاده و مضافاً الى الاشياء وجودها .

والثالث مامر أيضاً ان لالهية درجات اى لفاعلية الحق تعالى مراتب اعلاها فاعليته للقول ، و قريب منها فاعلية القول بفاعليته و تنزل الى أن تصل الى فاعلية الطابع بفاعليته ، فالكل مجالى قدرته فان قدرتها منطوية فى قدرته ، اذا عرفت هذه عرفت ان معرفة النفس و علمها بذاتها علماً موثقاً به مسبوق بمعرفة مبدءها علماً موثقاً به و لكن من حيث الاضافة الاشراقية من المبدء و من حيث الفاعلية العقيقية فى درجة النفس و هذا علم بالذات بالوجه اى بالوجود النبط الذى هروجه الله و ليس علمنا الذات بالذات فلا اكتناه و مع ذلك ففاعليته تعالى بذاته و عليته بنفسه لان ذلك الوجود النبط على كل بحسب ظهوره و لا حكم له على حياه و لاموضوعية له باستقلاله انما هو كالمعنى الحرى و محط حصول فائدة جوابه قدس سره فى قوله مع اضافة فاعليته ، و قوله و كون الشيء عند جاعله أقوى و اول كلامه قدس سره لتسجيل الوثاقة التى طالبها المستشكل بقوله بوجب

عين المبدء و حصوله له لا لنا لأن وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عن وجودها وكذلك العلمان فإذا كان العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا وإن حصل من علمنا بمبدئنا لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا ، ولما كانت إضافة مبدئنا إلينا إضافة الإيجاد والفاعلية فكذلك علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع إضافة إيجاده إيانا ، فاعايته لنا فعلمنا بمبدئنا مقدّم على علمنا بذاتنا لكون ذاته مقدماً بالإيجاد علينا ، وبالجمله وزان العلم بعينه كوزان الوجود في القوة والضعف

✽ ان يكون العلم بمبدء كذلك و هاهنا جواب آخر يستفاد من امثال قوله لكن وجود المبدء الى قوله لاهين وجودها وهوانه اذا علم وجود الواجب تعالى لم يبق وجود النفس لان العلم بوجوده وجوده كما ان العلم بوجودها وجودها و وجود وجود لا يبقى عنده وجود آخر .

أتنبأ كه توئی جو من نباشد ✽ كس محرم این سخن نباشد
فلا يسيط به علم ممكن فكان البصر به طرفه سببا اذا لو خط وجه الله ولو حظ الوجود ساقط الاضافة عن الماهيات ولا يشاهده وجود مفصولا عن وجود و كذا في لحاظ علمها لله وبالله بل في علم النفس بذاتها حضورياً بل حصولياً يكون كانها علمت كل الانفس « ما خلفكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة » وعلمت مقوما الوجودى أولا أولية ذاتية فهما جوابان دقيقان برهانيان لهما مشرب غذب عظيم لاهله ، ولما جواب آخر أنسب للبعثات و هو ان قولكم العلم بوجود النفس يتضمن العلم بوجود الواجب صحيح لكن لا يصح قولكم ثم لا وثق الخ اذا ما قلتم في بيانه الان علمنا بذاتنا عين ذاتنا فالهبة ايضاً علمها بذاتها ذاتها « والذين نسوا الله فانساهم انفسهم » ايضاً علمهم بانفسهم حضورى ولا وثاقه فيه فكيف يكون علمهم بمبدءهم وثيقاً قوياً فالعلم الحضورى للنفس بذاتها اذا كانت ناقصة حضورى و لنفس الانسان الكامل بذاتها حضورى ايضاً لكن أين هذا الحضور من ذلك الحضور فللعلم الحضورى مراتب كعلم النفس العسافية والغيبالية والوهمية والعاقلة بالقوى والعقل البسيط بنواتها فان الكل حضورى والا وثق منه علم العقل البسيط الذى للانسان الكامل بذاته ، ثم ان تقييد اليأس من المعرفة و ان الواجب تعالى لا يبرهان عليه ولا حمله بهذا التحقيق والعمل رجاء ، بعد اليأس والانسان الكامل لا يبدان يكون متخلفاً باخلاقه تعالى و قد عرف الله تعالى بجمعه بين الاضداد - س و ه .

والعلمية والمعلولية ، و للأشياء كينونية عند ذاتها المعلولة و كينونية عند مبادئها و أسبابها أقوى من كينونيتها عند ذاتها ، و كون الشيء عند جاعله أقوى من كونه مع نفسه لأن كونه مع نفسه بالإمكان و كونه مع جاعله بالوجوب ، و نسبة الوجوب أقوى من نسبة الإمكان و للجميع كينونة عند مبدأ الكل على وجه أعلى وأرفع من كل كون ، وفي الأدعية النبوية على الداعي بها وآله أكمل الصلوات : يا كائن يا كائن يا كائن قبل كل كون يا كائن بعد كل كون يا مكنون لكل كون .

فصل (٢٢)

✽ (في أن الشيء إذا علم من طريق العلم بعلمه واسبابه علماً) ✽

✽ (الطباعيا فلا يعلم الا كلياً) ✽

إعلم أن العلم بالشيء قديكون بصورة مساوية لماهية المعلوم ، وقد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا وبالصور القائمة بذواتنا ، و علم الباري جل مجده بالأشياء عند متأخري الحكماء بصور ذهنية زائدة على ذاته تعالى ، و كل علم صوري فهو كلي و كذا ما يترتب عليه و ينشأ منه ولو تخصص بألف تخصص فإنه أيضاً كلي لا يمنع نفس تصوره من الشركة بين كثيرين ؛ فالعلم إذا حصل بالمبادي والعال على هذا الوجه فلا بد أن يتأدى ذلك العلم إلى العلم بجميع المعلولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلي أيضاً .

و أما بيان ذلك و كيفيته فقد بينه الحكماء القائلون بالعلم الصوري ^(١)

(١) و عدة مناط قولهم بذلك تصحيح سبق العلم فإن المختار لا بد أن يكون فله مسبقاً بالعلم والشيء وعلى طريقة الاشراف ليس العلم قبل الفعل بل عين الفعل وكأنهم أرادوا اثبات برزخ بين الوجود الواجب بالذات البسيط و بين الوجودات الامكانية و هو عالم العلم الربوبي وهو صور الكل من الدرة البيضاء الى ذرة الهباء القائمة بالذات الالهية عن الذات الالهية لاهن الاشياء حتى يكون علمه انفعالياً فهي عندهم كالبرزخية الكبرى عند العرفاء التي يعبرون عنها بالترتبة الواحدة و يسمونها عالم الاسماء والصفات ولوازمها من الاعيان الثابتات - س ر ه .

الحصولي كالشيخ الرئيس وأتباعه مثل بهمنيار وغيره فقد قال الشيخ في كتابي الشفاء و النجاة هكذا : و ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء ، وإما عارضة لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل وجه ، و هذا محال ^(١) و يكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال ^(٢) ، و يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير ، و الأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه ، و لأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، و هو مبدأ للموجودات الناقمة بأعيانها و الموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أو لا ، و يتوسط ذلك بأشخاصها ^(٣) . و من وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيره عقلاً زمانياً مشخفاً بل على نحو آخر نبيته فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلاً زمانياً منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلاً زمانياً أنها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الأمرين صورة على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الأخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات ، ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا ينشخص لم تعقل بما هي فاسدة ، وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة وتشخص وترتب لم تكن معقولة بل هي محسوسة أو متخيلة ، ونحن قد بينا في كتب أخرى إن كل صورة لمحسوس وكل صورة خيالية

(١) إذ ثبت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات حتى الجهات الافالية و اذا كان جهاته الافالية واجبة عند المصنف قدس سره مر في اوائل هذا السفر فكيف يكون جهاته الصفاتية فهو واجب العلم واجب القدرة واجب الارادة وهكذا الى آخر الصفات - س ر ه .

(٢) معذور آخر هو لزوم الاستكمال وقوله و يكون له حال معذور ثالث و هو التأثير عن الغير المنفصل لان كل مرضى ملل - س ر ه .

(٣) الطبيعية والكلية الطبيعية موجود ووجوده كوجود الحركة التوسطية الدراسة للقضية واما بخلق الجمل وجود الانواع اولاً فانها ابداعية لاجابة لها الى الرباط كما في ربط العاديات بالقديم - س ر ه .

فإنما تدرك من حيث هي محسوسة و متخيلة بآلة متجزئة ، و كما إن إثبات كثير من
الأفاعيل نقص للموجب الوجود كذلك اثبات كثير من النعقات ، بل الواجب الوجود
إنما يعقل كل شيء على نحو كلي و مع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي و لا يعزب
عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض وهذا من العجائب التي يحوج تصورهما إلى لطف
قريحة ، وأما كيفية ذلك فلا نه إذ اعقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات
عنه وما يتولد عنها ، ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقد صار من جهة ما يكون واجباً
بسببه ، و قد بينا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها
الأموال الجزئية ، فالأول يعلم الأسباب و مطابقتها فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها و
ما بينها من الأزمنة ومالها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا
فيكون مدركاً للأموال الجزئية من حيث هي كلية أعني من حيث لها صفات و إن
تخصصت بها شخصاً فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو اخذت تلك
الحال بصفاتها كانت أيضاً بمنزلتها لكونها تستند إلى مباد كل واحد منها نوعه في
شخصه فيستند إلى أمور شخصية ، وقد قلنا إن مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات
رسماً ووصفاً مقصوداً عليها . ثم قال : و نعود فنقول : كما إنك إذا تعلم حركات
السماوات كلها فأنت تعلم كل كسوف و كل انصاف و كل انصاف جزئي يكون
بعينه ولكنه على نحو كلي لأنك تقول في كسوف ما أنه كسوف يكون بعد
زمان حركة يكون لكذا من كذا إلى كذا شاملياً فصيفياً ينتقل القمر منه إلى
مقابلة كذا^(١) ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له أو متأخر عنه مدة كذا ، وكذلك
بين الكسوفين الآخرين حتى لا تغادر عارضاً من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته
ولكنك علمته كلياً لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كل
واحد منها يكون حالة تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما إن ذلك الكسوف لا يكون

(١) المراد بالكسوف هنا الخسوف بقريته قوله ينتقل القمر منه الى مقابلة كذا

إلا واحداً بعينه ، وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه قبل ، انتهى نقل ألفاظه .
وبالجملة فمن ذهب الشيخ إن علمه تعالى بجمع الموجودات حتى الشخصيات على
الوجه الكلي وليس معنى ذلك إنه يعلم طبائع الأشياء ، ونوعياتها لا شخصياتها حتى
يلزم أن يغيب عن علمه بعض الخصوصيات كما توهمه بعضهم بل منعه كما نص^١
عليه إن الباري يعلم الشخصيات كلها كما يعلم الأجناس والأنواع لكنه يعلمها
بنوع و صفات كلية نوعها منحصر في شخص منها^(١) ، وبعض المتأخرين كالمحقق
الطوسي ومن في طبقة وإن خالفوه في القول بنقير رسوم المعقولات في ذاته وطعنوا
عليه في ذلك لكنهم لم يمتنعوا الأمر في تحقيق العلم بل لم يلبفوا مشاؤده في ذلك ،
ونحن قد أجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ وبيننا وجه الفصور في إيرادهم عليه ، و
كيفية علم الباري بالأشياء ليست كما زعموه ولا كما قرره الشيخ بل كما حققناه ،
وموعد بيانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى .

(١) فان نهاية الشيخ كلها بان علمه بالأشياء ليس بوجوداتها التنفيرة حتى يلزم
التغير في علمه و حتى يلزم الإيجاب إذا علم سابق حينئذ على الفعل ولا بصورها الأخوذة
منها حتى يلزم الانفعال و غيره بل بالصور السابقة المتأدية من البادئ إليها مع تخصصها
بعين انحصرت في فرد ، ثم المالك في معلوميتها بما هي شخصيات ان الصور المخصصة
آلة لحاظ ذلك الجزئي وكمرة انكشافه فذلك الجزئي معلوم بما هو جزئي سببا ان
ان المعلوم عندهم ماحصل صورته عند العالم وهذا يصدق على ذي الصورة وهذا كما ان
البياض مبصر لك بالعقيدة مع ان صورته المنشأة او المقبولة لك وذاته للموضوع و مع
هذا حضورها حضوره و تأثيرهما بوجه غير قاذح فان التميز غير الشخص اذ ربما يتحقق
في الشخص تميزات كثيرة و هو هو بعينه و قد مر من المصنف قدس سره ان الصورة الجبرمية
علم و معلوم بواسطة الصورة الادراكية المثالية والعقلية النورية ، وايضاً هذه الصور التي
هي علل ذوات الصور أقوى براتب منها و كل منها جامع للكمالات الاولى والثواني في
ذوات الصور فكيف لا يكون حضورها عند الحق المحيط تعالى حضورها تمام الجزئيات و
بالجملة لا خلاف عند الحكماء في العلم بالجزئيات و للناس فيما يشقون مذاهب ، ولم يكن
مقصود المشايخ الا اثبات ثبات العلم وسبقه وفيليته ولا يتمشى كل ذلك عندهم الا بالقول

فصل (٢٣)

❖ (في أن العلم بالشخصيات يجب تغييره بتغيرها) ❖

قال الشيخ في الشفا، حيث أراد أن يقرر إن الأشياء الجزئية كيف تعلم و تدرك علماً وإدراكاً لا يتغير معهما العالم بهذه العبارة: فإنك إذا علمت أمر الكسوف كما توجد أنت أو كنت موجوداً دائماً كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه واحداً لا يغير منك أمراً فإن علمك في الحالين يكون واحداً وهو إن كسوفاً له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا، ويكون بعد كذا وبعده كذا، ويكون هذا العقد منك صادقاً قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده، وأما إن أدخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض إن هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر إنه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي أشرنا إليه، ولم يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء، هذا وأنت زماني وآني، والأول الذي لا مدخل لزمان في حكمه فهو بعيد أن يحكم حكماً في هذا الزمان وفي ذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد ومعرفة جديدة انتهى كلامه.

وتوضيحه إن العلم الانفعالي الذي يحصل بالأشياء من الأشياء لا من جهة

❖ بالصورة المنشأة من جهة العلة وإن تشي ذلك بنعوانه بتحقيق مسألة بسيط الحقيقة كل الأشياء بنحو أعلى وهو من علة أخرى إلا أن المقصود أنهم لم ينكروا شيئاً من انحاء العلم وغيرهم لم يفتنوا به لدقة مسلكتهم فقدسوا فيه كالفراي والغفرى وغيرهما وكلهم لم ينصفوا وينادون من مكان بعيد ومراد الشيخ من الكلية العقلية والتجرد لاخفاء الجزئي بما هو جزئي كما بينا مراده والعقلية لا تنافي الجزئية كما في عقلية المجرد لذاته وإيضاً لما لم يشغل شأن عن شأن علم الجزئي مع كل الجزئيات الأخرى على وجه العقلية المذكورة - سره .

العلم بأسبابها القصوى لابد وأن يتغير بتغيرها فإنك إذا علمت من زيد إنه في الدار عند كونه فيها فإذا خرج زيد عن الدار فإما أن يبقى العلم الأول أولاً يبقى فإن بقي لم يكن علماً بل جهلاً فذلك الاعتقاد قد تغير في كونه علماً وإما إن لم يبق فالتغير هاهنا أوضح^(١).

وقال بعض الناس: العلم بأن الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد ذلك الشيء ، وهذا مما أبطلوه بوجهين .

الأول إنه لو كان كذلك لوجب إذا علمنا في وقتنا هذا إن زماناً من الأزمنة سيوجد نحو أن نعلم في النهار بأن الليل المستقبل سيوجد ثم جاء الليل ونحن في مكان^(٢) لا نميز بين الليل والنهار أن نكون عالين بوجود الليل إذقينا علم بذلك

(١) ظاهره انه اعتراف بتغير الصورة العلمية مع تغير المعلوم الجزئي المادي وهو ينافي البناء على تجرد العلم حتى العلوم الحسية والخيالية والوهبية، والتحقيق ان الصورة العلمية مجردة غير قابلة للتغير سواء كانت كلية أو جزئية غير ان العلوم الانشائية لما كانت لا تفارق اصلاً مادية صادرة عن مظاهر القوى النفسانية كالعين والاذن وغيرها كان ظهورها للنفس تابعة للفعل والانفعال المادي الواقع في تلك المظاهر وانقطاع ذلك ينقطع الظهور فالتغير انما يقع في مرحلة المظاهر البدنية من حيث اعمالها واما الصورة العلمية وان كانت جزئية حية فلا تغير فيها والدليل على ذلك اننا نقدر على اعادة الصور التي احسنها قبل زمان بينها ولو كانت الصورة المحسوسة مادية لزال بزوال الحركات المادية وامتنع ذكرها بينها بالضرورة هذا واما تعلق العلم الاحاسي والخيالي بالتغيرات والحركات والمقادير التي تحتل القسمة وجوب مطابقة الصورة العلمية للمعلوم الخارجى فالعلم بالتغير والحركة والانقسام غير تغير العلم وحركته وانقسامه فافهم ذلك والواجب مطابقة الصورة العلمية للخارج بحسب الماهية لا بحسب نحو الوجود هذا - ط مد .

(٢) انما الحاجة الى اعتبار الكون في مكان كذا لاجل ان المعلوم بالذات الذي هو عين العلم في الزمانين واحد لفرض الخصم وحملة العلمين فلو تصور تغاير كان لتغاير المعلوم بالعرض اي النهار والليل فاذا وجد الليل وجب ان يتحقق الوحدة لان العلم به نفس العلم الذي كان قبل وايضاً لاجل تأكيد المحذور - س وه .

ولو علمنا في وقتنا هذا إن الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثم طلعت أن نكون عالمين بطلوها وإن لم نشاهدها ولا أخبرنا بها ولا عرفنا ضيائها إذ فينا علم بذلك والتالي في المثاليين باطل فكذا المقدم .

و الثاني إن العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم ، و كما إن كون الشيء سيوجد متفائل لكونه موجوداً بل مناف له من حيث إن المفهوم من قولنا الشيء سيوجد إن الذي هو معدوم في الحال له تحقق وجود في الزمان المستقبل ، وإذا كان المعلومان في أنفسهما متفايرين و متنافيين وجب أن تكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن متفائرتين متنافيتين لكون هذا النحو من العلم المأخوذ من الأمور المتجددة على وصف تجددها لا بد وأن يكون متغيراً تبعاً لمعلومه ، وأما العلم الحاصل من جهة أخرى ومبدأ أعلى فهو غير تابع لمعلومه ولا متغير بتغير معلومه .

قال المحقق الطوسي في شرح رسالة مسألة العلم : فلا بأس بأن تكثر الأشياء إما بحسب حقائقها أو بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة ، و الكثرة المنفكة الحقيقة إما أن يكون أحادها غير قارة أي لا توجد معاً أو قارة والأول منهما لا يوجد إلا مع زمان أو في زمان^(١) : فإن العلة الأولى للتغير هو الزمان لكونه لذاته يتجدد وينصرف على الاتصال ويتغير بسببه ما هو فيه أو معه ، والثاني لا يمكن أن يوجد إلا في مكان أو مع مكان^(٢) فإن العلة الأولى للتكثر على هذا الوجه

(١) كاحاد حركة الفلك الاقصى لانها الراسية للزمان اوفى زمانه كاحاد الحركات الاخرى السنديرة او حركات التعصريات في بقولات الاربع ، هذا مقتضى العقالة في كلام المحقق قدس سره والانعزلة الاقصى ايضاً في الزمان لان استعمال كلمة في مختلفة في الواضع فكما ان الزمان في الحركة كالعرض في موضع كذلك الحركة في الزمان كالحدود في العاد فان المتقدر متحد بقدره ويمكن ان يكون مامع الزمان مالا يقع فيه الحركة كالجو . الجسمية عندهم وما في الزمان كالحركة وما فيه الحركة فان معنى البنى وهو كون الشيء في الزمان انه سيلانه منطبق على قطعة من سيلان وضع الفلك فما لا حركة فيه ليس بالذات في الزمان بل ان تعلق بدفعه - س ر ه .

(٢) الاول كالاجسام والثاني كالجسمانيات - س ر ه .

الموجود الذي يقبل الوضع لذاته أي يمكن أن يشار إليه إشارة حسية ويلزم التجزي بأجزائه مختلفة الأوضاع بمعنى أن يكون لبعض أجزائه نسبة إلى بعض بأن يكون منه في جهة من الجهات وعلى بعد من الأبعاد^(١)، وكل موجود يكون هذا شأنه فهو مادي^(٢)، والطبائع المعقولة إذا تحصّلت في أشخاص كثيرة يكون الأسباب الأول لتعين أشخاصها وتشخصها هي إما الزمان كما للحركات وإما المكان كما للأجسام أو كلاهما كما للأشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الأنواع، وما لا يكون مكانياً ولا زمانياً فلا يتعلّق بهما، ويتنقّر العقل من إسناده إلى أحدهما كما قيل الإنسان من حيث طبيعة الإنسان متى توجد أو أين توجد أو كون الخمسة نصف العشرة في أيّ زمان يكون وأيّ بلدة يكون، بل إذا تعين شخص منها كهذا الإنسان أو هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلّق بهما بسبب تشخصهما، وكون الأشخاص المتنفقة الحقائق زمانياً أو مكانياً لا يقتضي كون المختلفة الحقائق غير زمانية وغير مكاني فإنّ كثيراً منها يوجد أيضاً متعلقاً بالزمان والمكان كالأجرام العلوية بأسرها وكليات العناصر السفلية، وإذا تقرّر هذا فلنعد إلى المقصود ونقول: إذا كان المدرك أمراً يتعلّق بزمان أو مكان فإنّما يكون هذه الإدراكات منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة أو غيرها فإنّه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول إنه كان أو سيكون وليس الآن، ويدرك المتكثرات التي يمكن له أن يشير إليها ويحكم عليها بأنها في أيّ جهة منه وعلى أيّ مسافة إن بعد عنه، أمّا

(١) هذا الوضع بمعنى الترتيب ونسبة الأجزاء أي بمعنى القول كما أن الأول بمعنى قبول الإشارة الحسية - س ر ه .

(٢) أن قلت المكان عند هذا المحقق بعد مجرد .

قلت: أن كان المكان سطحاً فمادّته ظاهر وإن كان بعداً فمادّته أنه محل المواد و يحتمل أن يرجع إلى السابق أي كل ما هو متعلّق بالزمان والمكان فهو مادي - س ر ه .

المدرك الذي لا يكون كذلك فيكون إدراكه تاماً فإنه يكون محيطاً بالكل عالمياً بأن أي حادث يوجد في أي زمان من الأزمنة ، وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدمه أو يتأخر عنه ، ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الأول بأن الماضي ليس موجوداً في الحال يحكم بأن كل موجود في زمان معين لا يكون موجوداً في غير ذلك الزمان من الأزمنة التي قبله أو بعده ، و يكون عالمياً بأن كل شخص في أي جزء يوجد من المكان و أي نسبة يكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته ، و كم الأبعاد بينهما جميعاً على الوجه المطابق للوجود ، ولا يحكم على شيء بأنه موجود الآن أو معدوم أو موجود هناك أو معدوم أو حاضر أو غائب لأنه ليس بزمني ولا مكاني بل نسبة جميع الأزمنة والأمكنة إليه نسبة واحدة ، وإنما يختص بالآن أو بهذا المكان أو بالحضور والغيبة أو بأن هذا الجسم قدامي أو خلفي أو تحني من يقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلمه بجميع الموجودات أتم العلوم وأكملها ، وهذا هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي ، وإليه أشير بطي السماوات التي هي جامع الأزمنة والأمكنة كلها كطي السجل للكتب فإن القاري للسجل يتعلق نظره بحرف على الولا. ويفيب عنه ما تقدم نظره إليه أو يتأخر ، أما الذي بيده السجل مطوياً يكون نسبته إلى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شيء منها ، وظاهر إن هذا النوع من الإدراك لا يمكن إلا أن يكون ذاته غير زمني وغير مكاني ، ويدرك لا بالقدر الآلات ولا بتوسط شيء من الصور ، ولا يمكن أن يكون شيء من الأشياء كلياً كان أو جزئياً على أي وجه كان إلا وهو عالم به فلا يسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا دطب ولا يابس إلا جميعها يثبت عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود ، فإن بالوجود يبين كل شيء مما مضى أو حضر أو يستقبل أو يوصف بهذه الصفات على أي وجه كان . أما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو لا يصح إلا لمن يدرك إدراكاً حسياً بآلة جسمانية في وقت معين ومكان معين ، وكما إن الباري تعالى يقال إنه عالم بالمددقات والمشمومات والملموسات ولا يقال

إنه ذائق أو شامٍ أو لامس لأنه منزّه عن أن يكون له حواس جسمانية ولا ينتمل ذلك في تنزيهه بل يؤكده كذا ففي العلم بالجزئيات المشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا ينتمل في تنزيهه بل يؤكده ، ولا يوجب ذلك تغييراً في ذاته الوجدانية ولا في صفاته الذاتية التي يدركها العقول إنما يوجب التغير في معلوماته والإضافات التي بينه وبينها فقط ؛ فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع انتهى .
وحاصل ما أفاده هذا المحقق النحرير إن المدرك إذا لم يكن وجوده وجوداً مادياً واقعاً تحت الزمان ومكان فإنه يشاهد جميع ما في الأكوان الزمانية والمكانية كما هي عليه كلاً في زمانه ومكانه دفعة واحدة بلا انقضاء وتجدد في علمه لكونه غير واقع تحت الزمان والمكان وإن كان معلوماته كذلك لكن العلم بها من ذلك العالم غير متغير ، وبالجمله هي في أنفسها وإن كانت متغيرة زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها إلى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الزمانيات والمكانيات ثابتة غير متغيرة ولا مختلفة بالتجدد والانقضاء والحضور والغيبه .

أقول : فيه موضع أنظار الأول إنك قد علمت مما بينناك إن المادة الجسمية مناط العدم والجهالة ^(١) ، وكما إن الصورة العقلية معلومة بالذات والحقيقة

(١) البادة الأولى عند الاشرافى منتفية وكذا عندهذا المحقق قدس سره كما في التجريد ، ومع ذلك ليست عدماً عند مثبتتها ، والجسمية امرها أوضح في انها ليست عدماً ونظره في قوله انها مناط العدم الى عدم حضورها لنفسها اذ كل جزء غائب عن كل جزء بل الكل عن الكل ، وهذا وان كان كذلك الا أن عدم حضورها لذاتها ليس كما في العدم بحيث ينقصد السالبة البسيطة الغير القتضية بوجود الموضوع بل وجودها وجود بين الدم وبين الوجود الجسمي ، وأما الجسم النوعي والصورة الطبيعية النوعية فانم حصولا منها واذا كانت هذه وجودات وموجودات كانت علوماً بحسب الوجود وصح لها الحضور من حيث الوجود فان الوجود في اية مرتبة كان فهو نور ضعيفاً كان أو شديداً ، والظل نوران تزنه مع الظلم ، وفي اية مرتبة تحقق لا جزء له ولا سيلان فيه حتى يغيب بذاته ذاته عن ذاته الا بالعرض فالوجودات حاضرة ذواتها باهى موجودات لبدتها أتم من حضور وجوداتها لنواتها ، وجود الصور للمواد لا ينافي حضورها لدى مبدئها المحيط والعلم فينا انما كان بالصور لان الاضافة العملية غير مشعوعة فينا بالاضافة المبدئية - س ره .

سواء علمه عالم من خارج أو لم يعلمه فتلك الصورة الجسمية مجبولة بالذات و الحقيقة سواء كان في الوجود جاهل أو لم يكن كذلك حال الأعدام والقوى والمكانات وسائر الأمور العدمية أو ضعفاء الوجود فإنها لا صورة عقلية يطابقها في الحقيقة فمن رام أن يعقل الهيولي الأولى كما هي عليه لا يمكنه لا لنقص في عقله بل لضعف تجوهر الهيولي بحسب الحقيقة حيث لا صورة لها في الوجود إلا قوة الصور واستعدادها ، واستعداد الصورة غير الصور ، وكل معقول الذات له صورة لاحالة ، وهكذا القول في الأجسام المادية وذوات الأوضاع .

وثانيها إن الحكماء قد حكموا بأن وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن أن يكون معقولا ولا مدرّكا إلا بآلة جسمانية^(١) ، وأقاموا على صحة هذه الدعوى برهاناً قطعياً لا يمكن القدح فيه .

وثالثها إن أنحاء وجودات الأشياء في أنفسها^(٢) بحسب ما هو الأمور عليه

(١) أقول من الذي يقول ان المحسوس صار معقولا بل هو محسوس لا بآلة ، و من يقول انه تعالى بصير و سميع و ان عليه يرجع الى سره لان سره يرجع الى عليه لان عليه حضوري كشيخ الاشراق وأتراه كيف يتعاضى عن أن يقول هذه الجزئيات محسوساته . س . ر .

(٢) أقول : ليس مراد المحقق قدس سره من الإضافة الإضافية المقولية بل الإضافة الإشرافية كما في قول اساطين الحكمة ان الأشياء الممكنة المتغيرة بالنسبة الى أنفسها ممكنات متغيرات و بالنسبة الى الاول تعالى على الضرورة البحت و على الثبات الصرف فالمراد انها باهية وجودات و باهية اشراقاته تعالى واجبات ثابتات ومن القواعد الموروثة من الاقسام ان الازمة والزمانيات والامكنة والمكانيات بالنسبة الى المبادئ العالية كالان والنقطة فضلا عن مبدء المبادئ تعالى شأنه ، ومثلوا بغيط ملون كان يحضر انسان و يشي عليه نملة .

والسيد العنق الداماد قدس سره قال : المتعاقبات في سلسلة الزمان معجمات في وهاء الدهر ، و مثل بمن ينظر الى عسكر يتعاقبون من كوة و من ينظر من عرش ، أقول : و بينك على فهم المطلب أن تنظر بعصرك يا ضاً أو بغيا لك و ان تنظر بعقلك كل شيء

في الواقع لا يختلف بالقياس إلى شيء دون شيء، لأنها ليست بأجمعها من باب المضاف حتى يختلف باختلاف ما أُضيف إليه فالمادي في نفسه ماديّ أبداً^(١) ، والمتغير بالذات متغير دائماً ، و حقيقة المكان و المكانيات و نحوه وجودها عبارة عن كون كل جزء منها مبانئاً لغيره غير مجتمع معه في الحضور ، و هذا الحكم لا يختلف بالقياس إلى مدرك دون مدرك حتى لو فرضنا حدقة الناظر بقدر الفلك الأعظم كان اختلاف المنظور إليه و المدرك في القرب و البعد و الانقسام بحاله^(٢) و كذا حقيقة الزمان و الزمانيات و نحوه وجودها عبارة عن كون كل جزء منها يوجب عدم الآخر فيمتنع اجتماع الأجزاء لشيء، منها في الوجود سواء كان بالقياس إلى ما فيها

القياس كما هو موضوع المحصورة الموجبة الكلية وتعكم عليها بحكم كلي ينسحب على جميعاً فيحيط عقلك بالكل فال محدود للمحدود والوسيع للوسيع ، وقال المصنف قدس الله نفسه في أوأخر فصل معقود في أن الواجب بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ان الزوال والنبية عن بعض الوجودات لا يستلزم الزوال والنبية عن بعض آخر ، وقال في أوائل البنده والمعاد : ذوات الاوضاع انما هي كذلك بقياس بعضها الى بعض وليس كذلك بالنسبة الى المفارقات ، و الحامل للمصنف قدس سره على حمل كلام المحقق قدس سره على الاضافة المقولية انه لم يصرح بالوجود ولا باصالة وليس كذلك فانه شدد النكر على الفخر الرازي في ان العلم من مقولة الاضافة و كذاك لفظ دفتر الوجود ونحوه هنا وفي مواضع اخرى ناس باصالة الوجود تحققاً وجملاً - س ر ه .

(١) اقول : من ذا الذي يقول ان المادي ليس ببادي ولو بالنسبة الى البادى العالية بل المراد ان المادي بالنسبة الى المفارق في حكم مسلوب المادى و كذا المكان والمكانى و الزمان والزمانى في حكمه من حيث ارتفاع النبية وقد نقل في مبحث المثل عن السيد الداماد قدس سره انه لو سمعنا نقول ان الماديات الخ خارج - س ر ه .

(٢) ليس فرضاً مطابقاً للواقع اذ الفلك الاعظم ليس محيطاً حقيقياً بل الفرض المطابق ان يفرض البصر سارية في الفكر الاعظم وكل ما هو في جوفه سريان الوجوب و الوجود > درهمه سارى از همه عارى > وحيث لا قرب ولا اقتراب ولا بعد بالنسبة الى تلك البصر - س ر ه .

أو بالقياس إلى شيء آخر، ونحن قد أقمنا البرهان على أن جميع الطبائع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكنية كانت أو عنصرية هي متجددة الوجود والحدوث ولها التجدد والحدوث في كل آن من الآتات ، و ما كان وجوده وجوداً تجديداً كيف يكون ثابتاً قديماً دائماً بالقياس إلى موجود آخر .

ورابعها إن العلم بالأشياء، إمّا أن يستفاد من الأشياء، أو هو عين الأشياء، أو يستفاد من أسبابها وعللها على ترتيبها السببي والمسببي ، أمّا الأول فيجب تغييره بتغير المعلومات ، وأمّا الثاني فالنغير فيه أظهر ، وأمّا الثالث فهو ينصور على وجهين: أحدهما أن يكون العلم بتلك الأسباب بصور عقلية زائدة على وجوداتها كما هو المشهور من اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يقتضي أثره ، فتملك الصور لاحالة صور عقلية كلية على ترتيب سببي مسببي بحسب أسباب وعلل كلية يذنبها بالآخره إلى غايات حر كات كلية يتضمن الجزئيات على وجه كلي لا يؤدي ذلك العلم إلى تعرف حال الشخصيات بما هي شخصيات ، إذ العلم الانطباعي الذهني وإن تخصص ألف تخصص لا يفيد الشخصية ، ولا يجعل المعلوم بحيث يمنع تصوّره عن الاشتراك بين الكثرة . و ثانيهما أن يكون العلم بها نفس وجودها ، وهذا أتم العلوم ^(١) و في هذا العلم ينكشف جميع الأشياء كلياتها وجزئياتها وطبائعها وشخصياتها وجميع مالها من العوارض والهيئات على وجه شخصي مقدس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الذي لواجب الوجود وللمفارقات النورية العقلية التي تحيط كالأفلاك الحسية بعضها ببعض إحاطة عقلية، وهي مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو ، وبهذا العلم وجود جميع الموجودات العقلية والحسية ، و به حياة جميع

(١) لانه علم اجمالي في عين الكشف التفصيلي لان كل سبب جامع بجميع وجودات مادونه بنوع اعلى فالاجمال لكون ذلك الوجود الاعلى واحداً بسيطاً والتفصيل لان ذلك الواحد عين الكثرات وشيئة الشيء بتمامه لا ينقصه والتشخص والتمييزات بالوجود وماهيات هذه الوجودات لوازم غير متأخرة في الوجود لذلك الوجود الاعلى ، و يمكن على بعد أن مراد المشائين بالصّور في الاسباب الوجودات المنطوية فيها من مبياتنا - س ره .

الموجودات حتى الجمادات ، و ما في حكمها كما سنوضحه إنشاء الله .

و خامسها إن العلم عند هذا العلم المحقق ليس من قبيل الإضافة حتى يحكم بأن المدرك الخارج عن سلسلة الزمان والمكان يدرك الزمانيات والمكانيات بمجرد إضافته إليها لو صححت تلك الإضافة إليها من خارج بل العلم و الإدراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة الشيء عند النفس^(١) ، فعلى هذا يرد عليه إن هذه الصورة الموجودة في المكان و الزمان من أي قسم من أقسام العلوم و الإدراكات فإنها لو كانت صوراً علمية فهي إما محسوسة أو متخيلة أو موهومة أو معقولة إذ لا إدراك منحصر في هذه الأوصاف الأربعة لكنها ليست شيئاً منها كما اعترف به هذا النحرير حيث بين و عرف كلامها ، و ذكر إن كلامنا تلك الإدراكات لا يحصل إلا مع ضرب من التجريد^(٢) ، إما عن المادة كالحس أو عنها و عن بعض صفاتها كالتهيؤ أو عنها و عن جميع صفاتها إلا الإضافة إليها كالتوهم أو عنها و عن صفاتها و عن الإضافة إليها جميعاً كالنعقل ، و ظاهر إن هذه الصور منغمرة في المواد غير مجردة عن نفسها فضلاً عن صفاتها و إضافتها فلو كانت مع مالها من الوجود المادي مدركة يلزم قسم آخر من الإدراك غير تلك الأقسام مع انحصاره فيها هذا خلف .

و بما يؤيد ما ذكرناه من إن مجرد الإضافة لشيء إلى أمر موجود على أي نحو كان من الوجود لا يكفي في العاقلية قول الشيخ في إلهيات الشفاء حيث بين كيفية علم الله تعالى ولا يظن إن الإضافة العقلية إليها إضافة إليها كيف وجدت

(١) من يقول ان العلم بالتبر غير منحصر في الحسولي فان علم الملة بالعلول حضوري كيف يكون الادراك عنده منحصر في الصورة بل العلم الصوري في غير الملة والعلول نم من ينحصر العلم بالتبر عنده في الحسولي انحصر الادراك عنده في الصورة - سره .

(٢) نم لكن في الحسولي واما الحضوري فمناطه قاهرة الملة والاضافة الاشراقية كما ذكر في شرح الاشارات ، وينه بما صدر عن العاقل بالشاركة من الصور المعلومه بالذات و مع ذلك لا يحتاج في انكشافها الى صور اخرى والعق هو الوجود الصرف ، و صرف الشيء جامع جميع ما هو من سنخه فاقنعاهو من غرابه و غريبه الوجود هو المدمتم

وإلا لكان كل مبدء صورة في مادة من شأن تلك الصورة أن تعقل بتدبير ما من تجريد وغيره يكون هو عقلا بالفعل ^(١) بل هذه الإضافة له إليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الأعيان لكان إنما يعقل ما يوجد في كل وقت ^(٢) ولا يعقل المعدوم منها في الأعيان إلى أن يوجد فيكون لا يعقل من نفسه أنه مبدء ذلك الشيء على ترتيب إلا عند ما يصير مبدءاً فلا يعقل ذاته ^(٣) لأن ذاته من شأنها أن يفيض عنه كل وجود ، وإدراكها من حيث شأنها إنها كذا يوجب الإدراك الآخر وإن لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطاً بالوجود الحاصل ، والممكن يكون لذاته إضافة إليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الأعيان انتهى كلامه

و حاصله إن وجود الشيء في الأعيان مع وجود المدرك في الأعيان لا يكفي في إضافته العقلية إليها بل لابد في الإضافة العقلية أن يكون المدرك بحال معقولة أي يكون وجوده وجوداً عقلياً حتى يمكن حصول الإضافة العقلية إليه ، والوجود العقلي لا يكون إلا للصور المتعارفة عن المواد دون المقارنة للمادة ؛ فقد علم أن الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الإضافة العقلية إليها .

✽ عند الإشراقى كون الشيء نوراً لنفسه ونوراً لغيره - س ر ه .

(١) هذا صفة لكلمة صورة وكلمة تكون بعد هذا تأمة أو أحد الكونين رابطة و الاخر تأمة - س ر ه .

(٢) أي بآى اعتبار اخذ غائباً كان أو حاضراً اذ الفرض ان الوجود المادى يكفى فى الاضافة العلمية ولا يحتاج الى الصورة - س ر ه .

(٣) حاصله انه لو لم يكن الاضافة العلمية الى الاضافة البديية للوجود العبنى لزم أن لا يعقل ذاته اذ لو عقل ذاته وذاته عين حيثية الاقتضاء لكل وجود لزم ادراك كل وجود قبل وقوعها فيتحقق اضافة علمية وهي معدومة بدولم يتحقق اضافة البديية هذا خلف فثبت ان العالم الربوبى محيط بها وحاصل الوجود وما هو ممكن الوجود ممأ - س ر ه .

فصل (٢٤)

☆ (في تفسير معالي العقل) ☆

اعلم أن النفس الإنسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة وعاملة ،
والعاملات من هذه النفس لا تنفك عن العاملة وبالعكس ^(١) بخلاف نفوس سائر
الحيوانات لأنها سغلية بعيدة عن جمعية القوى ، أما العاملة فلا شك إن الأفعال
الإنسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة ، وذلك الحسن والقيح قد يكون العلم
به حاصلًا من غير كسب ^(٢) وقد يحتاج إلى كسب ، واكتسابه إنما يكون بمقدمات
يلائمها فإذا يتحقق هاهنا أمور ثلاثة :

(١) عدم الانفكاك لوجهين أحدهما بطلان أحدهما بطلان الأخرى بخلاف المدركة
والمحركة في الحيوان اللتين هما بمنزلة العقل النظري والعقل العملي في الإنسان فإن
الباصرة مثلا تبطل ولا تبطل المحركة وبالعكس . وتانيهما عدم انفكاكهما بالمحل بخلاف
المدركة والمحركة في الحيوان فإن المدركة أكثرها في الرأس والمحركة في العضلات
- س ر -

(٢) النير المحتاج إلى الكسب كالعقل حسن والظلم قبيح ، والمحتاج إليه كبيع ذبح
الحيوانات عند بعض أهل الهند وعدم قبضه عند غيرهم ، والإنسان إذا أراد أن يفعل صدقًا
مخصوصاً فكانه يقول هذا صدق فلاني وكل صدق فهذا عدل ، ثم يجعل هذه القضية
صغرى لقولنا وكل عدل حسن ثم يقول وكل حسن ينبغي أن يؤتى به فهذا الصدق ينبغي أن
يؤتى به ، ولاتتوهم أن العقل العملي هو فاعل الافعال الحسنة فاعلا قريباً مباشراً فإن مبدء
العمل أن اريد به القدرة فالقدرة تقابل العلم ، وإن اريد به المحركة فهي قوة من قوى الحيوان
بها هو حيوان وليس عقلاً بل هو مبدء ، مبدء للعمل ومبدء قريب للعلوم ولكن العلوم متعلقة
بكيفية العمل وهو مستخدم للمحركة الشوقية والمحركة العاملة ، ويظهر لك من اطلاق
العقل العملي على العلوم الكلية أنفسها وكأنها علوم فعلية منشأ الافعال قال المعلم الثاني :
إن النظرية هي التي بها يجوز الإنسان علم ما ليس شأنه ان يعمل الإنسان والعملية هي التي
يعرف بها ما شأنه ان يعمل الإنسان بإرادته - س ر -

الأول القوة التي يكون بها التمييز بين الأمور الحسنة و الأمور القبيحة .
و الثاني المقدمات التي منها تستنبط الأمور الحسنة و القبيحة .
و الثالث نفس الأفعال التي توصف بأنها حسنة أو قبيحة ، و اسم العقل واقع
على هذه المعاني الثلاثة بالاشترارك الإسمي^(١) فالأول هو العقل الذي يقول الجمهور
في الإنسان إنه عاقل ، و ربما قالوا في عقل معاوية إنه كان عاقلاً ، و ربما يمتنعون
أن يسموه عاقلاً و يقولون إن العاقل من له دين ، و هؤلاء إنما يعنون بالعاقل من
كان فاضلاً جيد الروية في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر ،
و الثاني هو العقل الذي يردده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا ما يوجب العقل
أو ينفيه العقل أو يقبله أو يردده فإنا إنما يعنون به المشهور في بادي رأى الجميع فإن
بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر من المقدمات المقبولة والآراء المحموده
عند الناس يسمونه العقل ، و الثالث ما يذكر في كتب الأخلاق و يراد به المواظبة
على الأفعال النجربة والعادية على طول الزمان لبيكتسب بها خلقاً وعادة ، ونسبة
هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل عملي كنسبة مبادي العلم التصورية و التصديقية
إلى العقل النظري . و أما القوة العالمية وهي العقل المذكور في كتاب النفس ، فاعلم
أن الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوة وتارة على إدراكات هذه القوة ،
و أما الإدراكات فهي التصورات أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو
الحاصلة لها بالاكتساب ، وقد يخصّصون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب^(٢) ، وأما
القوة فنقول لا شك إن النفس الإنسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء فلا يخلو إما
أن تكون خالية عن كل الإدراكات أو لا تكون فإن كانت خالية مع أنها تكون قابلة
لتلك الإدراكات كانت كالمهلول التي ليس لها إلا القوة والاستعداد من غير أن يخرج

(١) لغاية البعد بينهما فإن الأول من باب الإدراك ولكن بالقوة كالعقل الهولاني
النظري و الثاني من باب الإدراك بالفعل كالعقل بالفعل النظري و الثالث من باب
الافعال - س ر ه .

(٢) كلام خطابي كيف لا والادون منه وهو العقل بالقوة عقل - س ر ه .

في شيء، من الصور من القوة إلى الفعل فسميت في تلك الحالة عقلاً هيولانياً، وإن لم تكن خالية فلا يخلو إما أن يكون الحاصل فيها من العلوم الأوليات فقط ^(١) أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك؛ فإن لم يحصل فيها إلا الأوليات التي هي آلة لاكتساب النظريات فيسمى تلك الحالة عقلاً بالملكة أي لها قدرة الاكتساب وملكة الانتقال إلى نشأة العقل بالفعل ^(٢)، وإنما لم تسم هذه المرتبة من النفس عقلاً بالفعل لأن الوجود العقلي لم يحصل ولا يحصل بإدراك الأوليات والمفاهيم العامة لأن الشيء لا يتحصل بالفعل بأمر مبهم عام ما لم يتعين أمراً متحصلاً إذ نسبة القضايا الأولية في باب المعقول إلى الصور العقلية النظرية كنسبة الجسمية المشتركة إلى الطبائع الخاصة في باب المحسوس، فكما إن الشيء الجسماني لا يصير موجوداً في العين بمجرد الجسمية ما لم يصير جسماً مخصوصاً له طبيعة مخصوصة فكذا وجود العقل بالفعل لا يتحصل بمجرد المفهوم الأولي العام، و القضايا الأولية كمفهوم الوجود والشيئية، وكقولنا الواحد نصف الاثنين والكل أعظم من جزئه. ثم إن النفس في هذه المرتبة إن تميزت عن سائر النفوس بكثرة الأوليات وشدة الاستعداد وسرعة القبول للأشياء العقلية كفتيلة كبريائية لها سخونة شديدة يكاد أن تشتعل بنفسها كما أشار إليه تعالى «يكاد زينها يضيء» ولو لم تمسسه نار، سميت القوة القدسية وإلا فلا، وإن كان قد حصل لها النظريات فلا يخلو إما أن يكون تلك النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل ولكنها متى شئت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات وتوجه الذهن إليها، أو هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقبة؛ فالنفس في الحالة الأولى تسمى عقلاً بالفعل و

(١) المراد بالأوليات ما هو مقابل الثواني بقربة النظريات لا ما يقابل البدهييات

الآخرى - س. د.

(٢) هذا وجه، ووجه آخر ولعله أولى أن تكون الملكة مقابل الحال بل مقابل عدم

لأن القوة في العقل بالقوة هي العقل الثاني متلبس بالملكة أعني وجود البدهييات وقطعيتها

وقد ذكره في كتاب البدء بالمعاد - س. د.

في الثانية عقلا مستفاداً ، و في هذه المرتبة إن شاهد تلك الصور في مبدئها الفيتاس فسميت عقلا فعالاً^(١) ، والاختلاف المشهور بين الناس في أن أسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب أو على تلك المراتب أو على المدركات التي فيها ليس فيه كثير فائدة لما علمت أن العقل و العاقل و المعقول في كل من هذه المراتب أمرواحد بل نقول من رأس :

قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في رسالة له : إن العقل النظري المذكور في كتاب النفس واقع عند القدماء على أربعة أنحاء : عقل بالقوة ، و عقل بالفعل ، و عقل مستفاد ، و عقل فعال ، و إنما أسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار إذ ليس بينه و بين العقل الهولاني كثير تفاوت في الدرجة العقلية إذ كلاهما بالقوة في باب العقل الذي هو المطلوب و إن كان أحدهما أقرب و الآخر أبعد فالعقل الذي بالقوة هو نفس ما أو جزء منها^(٢) أو قوة من قواها معدة^(٣) أو مستعدة لأن ينتزع ماهيات

(١) بان يعرف العقل الفعال لابان يحله فقط فان المعرفة هي ادراك الجزئي واعلى الادراكات الادراك الحضورى و مشاهدة الصوريه لاتنفك عن مشاهدته - س ر ه .
 (٢) أى مرتبة منها التريد على سبيل منع الغلو فان لوحظ ان العقل بالقوة طليعة من اشراق النفس العاقلة و ظهور من اظمور الشيء لا يباينه ونسبته اليها نسبة التجبر الذى يوجد فى النعم قبل التشمل من التالى النار فهو نفس وان حفظ مراتبها من الضعف والشدة ونحوها وهو مرتبة منها وان لوحظ استعلاء النفس على هذه المراتب وانها اصلها المحفوظ فهو قوة من قواها اذ كما ان للنفس الاخرى قوى كذلك للناطقة قوتان العقل العلمى و العقل النظرى اللذان هماها كالحركة والدركة للنفس الحيوانية ثم للنظرى قوى هي هذه الانحاء الاربعة المذكورة - س ر ه .

(٣) بناءً على حفظ المرتبة فان المستمد القريب هو العقل بالملكة فى الواقع أو مستعدة بناءً على ان اصلها المحفوظ واحد أو يقره مدة بعينة اسم المفعول فيكون بالنسبة الى العقل المحتاج الى الاعداد التعليمى والاستعداد بالنسبة الى العقل العادى والقوة القدسية

الموجودات كلها أو صورها دون موادها^(١) فيجعلها كلها صورة لها أو صوراً لها^(٢) ، و تلك الصور المنزعة من المواد ليست تصير منتزعة عن موادها التي فيها وجودها إلا بأن تصير صوراً في هذه الذات ، و تلك الصور المنزعة عن موادها الصائرة صوراً في هذه الذات تسمى المعقولات يشق لها هذا الاسم من اسم تلك الذات فصارت صوراً لها^(٣) ، و تلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور لأنك إذا توهّمت مادة جسمانية مثل شمع في نقش أو صورة شكل فصادرك النقش أو تلك الصورة في سطوحها ومحتها جميعاً ، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى صارت المادة بجملتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة يقرب و هكك إلى تفهّم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التي تشبه مادة و موضوعاً لتلك الصور ، و يفارق سائر المواد الجسمانية^(٤) بأن المادة الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها

(١) الاول بالنسبة الى كل العوالم حتى عالم الربوبية و عالم الاسماء و الصفات فان أكثر العوالم لامادة فيه ، والثاني بالنظر الى هذا العالم الطبيعي - س ر ه .

(٢) أى ان لوحظ وجودها وان الكل موجود بوجود واحد هو وجود النفس فهى صورة واحدة وان لوحظ ماهياتها المتكثرة فهى صور كثيرة - س ر ه .

(٣) فيه إيماء الى اتحاد العاقل و المعقول حيث يشق للمعقول اسم من العاقل كما يقال العاشق والمعشوق من مصدر واحد :

چه بندي از تعاريف جهان چشم ترا مصدر نبايد عين مشتق

أو من العقل و هذا كما لو قيل المنفوس بالفاء من النفس - س ر ه .

(٤) لما كانت المعقولات بالخطوط والنقوش أشبه بالنفس بالموضوع والخطوط والنقوش في الموضوعات إما في سطوحها وإما في أعماقها فرضاً . قال المعلم : أنها من قبيل الثاني ومراده بالسائر سائر موضوعات الخطوط واليه أشار المصنف قدس سره في العاشية بقوله : وكأنه أراد بالصورة في مثال الشمعة وغيرها الاشكال والهيئات العاصلة في اطراف الجسم والافالصورة الطبيعية للأجسام سارية في جميع أعماقها و اغوارها بل عدم الامتياز بين الصورة والمادة كما حصل في العقليات كذلك في الجسمانيات ، و مله بنى الكلام على بادى الرأي المشهور انتهى - س ر ه .

فقط دون أمثالها وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى يكون لها ماهية منجازه بل هذه الذات بعينها تصير تلك الصور كما لو توهمت النقش أو الخلقة التي يخلق بها شمعاً مأكعبة أو مدوّرة فيغوص تلك الخلقة فيها ^(١) و يشيع و يحتوى على طولها و عرضها و عمقها بأسرها فحينئذ يكون تلك الشمعة قد صارت هي تلك الخلقة بعينها؛ فعلى هذا المثال ينبغي أن يفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التي سمّاها أرسطاطاليس في كتاب النفس عقلاً بالقوة؛ فهي مادامت ليس فيها صور الموجودات فهي عقل بالقوة ^(٢) فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال المذكور صارت تلك الذات عقلاً بالفعل، فإذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل، وقد كانت قبل أن ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي قد حصلت بعد انتزاعها صوراً لتلك الذات، و تلك إنما صارت عقلاً بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فإنها معقولات بالفعل وإنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه ^(٣)، و معنى قولنا فيها إنها عاقلة ليس هو شيئاً غير أن

(١) الفرق بينه و بين ما سبق أن فيما سبق جعل النقش سارياً في المادة وهنا جعله عيناً لها فرضاً والمراد بالخلقة ما هي إحدى الكيفيات المختصة بالكليات فإن الكيفيات المختصة بالكليات أنواع منها المختصة بالكم المتصل كالاستقامة والانحناء، ومنها المختصة بالكم المنفصل كالزوجية والفردية ومنها الشكل والزاوية، ومنها الخلقة و هي الشكل مع اللون - س ر ه .

(٢) الاظهر حذف كلمة ليس ولكن في النسخ موجودة و توجيهه انها مادامت فيها الصورة على نهج مثال سريان النقش الى اغوار الشمعة بل اتعادهما معها و ليست الصور على المثال المذكور اى على نهج عروض سطحها فقط صارت الخ و لكن طوى الایجاب واكتفى بالسلب لوضوح المقصود، ويمكن ان يقره ليس بالباء الموحدة بصيغة المجهول - س ر ه .

(٣) و لمعنى واحد بعينه و بمعنى واحد بعينه الاول بالنسبة الى العقول والثاني بالنسبة الى العاقل والثالث بالنسبة الى العقل اى المعنى الواحد العقول، ان شئت سمه عقلاً بالفعل و ان شئت سمه عقلاً بالفعل و ان شئت سمه معقولات بالفعل و كذا المعنى الواحد العاقل ان شئت سمه كذا او كذا او كذا المعنى الواحد الذى هو العقل - س ر ه .

المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور فإن معنى أنها عاقله بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه ولمعنى واحد بعينه ، و المعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل أن يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل و وجودها في أنفسها هي تابع لسائرهما يقترن بها فهي مرّة أين ^(١) و مرّة ذات وضع و أحياناً هي كمّ و أحياناً مكيف بكيفيات جسمية و أحياناً بأن يفعل و أحياناً بأن ينفع ، و إذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المعقولات الأخر فصار وجودها وجوداً آخر ليس ذلك الوجود ، و صارت هذه المعقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على أنها آخر غير تلك الأنهاء ، مثال ذلك الأين المفهوم منه فإنك إذا تأملت معنى الأين إمّا أن لا تجد فيها شيئاً من معاني الأين أصلاً ^(٢) و إمّا أن يجعل اسم الأين فيها معنى آخر و ذلك المعنى على نحو آخر ؛ فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم وعدت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات ، و شأن الموجودات كلّها أن تعقل و تحصل صوراً لتلك الذات ، و إذا كان كذلك لم يمتنع أن يكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل و هي عقل بالفعل أن يعقل أيضاً ^(٣) فيكون الذي يعقل

(١) الانفكك المفهوم من الرة والاحيان بحسب المرتبة وهذا هو الاظهر و ان امكن الانفكك بحسب الموضوعات في بعضها كالابن والوضع فان الفلك الانفسى لا ابن له ولكن له وضع و ترتيب الا ان المقدار لا يمكن ان ينفك موضوع عنه وكذا الشكل فاكثر العوارض لا يمكن الانفكك بينها - س ر ه .

(٢) اى من مراتبه كالابن العام والخاص والاخص كالكون في بلد كذا والكون في دار كذا من ذلك البلد والكون في المكان الخاص من تلك الدار للتأين المتخصص و اما أن تجد معها الابن الكلى الذى اشترك لفظ الابن بينهما كالاشتراك الاسمى و بالجملة تلك الابون ابن بالعمل الشائع وهذا ابن بالعمل الاولى - سره .

(٣) بالبناء للفاعل بناءً على اتحاد العاقل والمعقول الذى هو صريح كلام هذا العلم في مواضع ولكن هذا الاتحاد بحسب وجودهما لمفهومهما اذ تقرر الماهية بلا وجود

حينئذ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل لكن الذي هو بالفعل عقل لأجل أن معقولاً قد صار مودة له ، قد يكون عقلاً بالفعل بالإضافة إلى تلك الصورة فقط ، والقوة بالإضافة إلى معقول آخر لم يحصل له بالفعل ، فإذا حصل المعقول الثاني صار عقلاً بالفعل بالمعقول الأول و بالمعقول الثاني جميعاً ، وأما إذا حصل عقلاً بالفعل بالإضافة إلى جميع المعقولات وصار أحد الموجودات^(١) بأن صار هو المعقولات بالفعل فإنه متى عقل الموجود الذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجوداً خارجاً عن ذاته^(٢) .

ثم ساق الكلام إلى أن قال : فإذا كانت هاهنا أشياء هو صور لامواد^(٣) لها لم يحتج تلك الذات إلى أن ينتزعها عن مواد أصلاً بل يصادفها منتزعة فيعقلها^(٤)

فمحال فضلاً عن كونها عقلاً ومعقولاً فوجود المعقول عين وجود العاقل والوجود عين الشعور وإنما كان المعقول عقلاً بالفعل لتجرده عن المادة والزمان والمكان ونحوهما وكون وجوده وجوداً وسيماً ، وإنما تعرف الأشياء بمقابلاتها فالنار مثلاً الجزئي المحسوس منه أو المتغير موجود بوجود محدود مسجون بسجن الزمان والمكان ونحوهما وإذا صار معقولاً صار موجوداً بوجود وسيع واحد بوحدة جمعية محيط بجميع النيران الجزئية الباضية والآتية وما في النشأة الآخرة ولذا كان يلهيلاً لكل رقائقه ودرك حكمه ودرك حكمها ولهذا فالكل كاسب ومكتسب دون الجزئي - س ر ه .

(١) وقيل ذلك لم يكن شيئاً مذكوراً كما قال الله تعالى : «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» - س ر ه .

(٢) بنى متى عقل العقل بالفعل الذي هو ضال مكمل للمعقول عقله في ذاته وهذا إشارة إلى اتحاد العقل بالعقل الفعال أيضاً في الحديث : «أعرفوا الله بآله والرسول بالرسالة» - س ر ه .

(٣) أي العقول الكلية المجردة بالفطرة لا بتجريد مجرد وتمرية ممر - س ر ه .

(٤) أي يعقل تلك الصور ومعقولات خال عنها فالمعنى يعقل تلك الذات تلك الصور على مثال تعقل ذاته في عدم الحاجة إلى تجريد مستأنف أو المعنى يعقل تلك الذات ذاته على مثال تعقل ذاته معقولات لافى مواد فيكون ذاته فاعل يصادف ومعقولات مفعوله فيكون المقصود من الكلام إلى قوله هذا بعينه ينبنى أن يفهم في التي هو صور لافى مواد بيان

على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لاني مواد فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلاً ثانياً هو وجودها الذي كان لها من قبل أن يعقل هذا العقل ، وهذا بعينه ينبغي أن يفهم في التي هي صور لاني مواد إذا عقلت كان وجودها في أنفسها هو وجودها وهي معقولة لنا^(١) فالقول في الذي هو منا بالفعل عقل^(٢) و الذي هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه في تلك الصور التي ليست في مواد ولا كانت فيها أصلاً؛ فعلى هذا المثال ينبغي أن يقال في تلك إنها في العالم^(٣) و تلك الصور إنما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن يحصل المعقولات كلها أو جلها معقولة و يحصل العقل المستفاد^(٤) فحينئذ يحصل تلك الصور معقولة فيصير تلك كلها صوراً للعقل من حيث هو عقل مستفاد ، والعقل المستفاد شبيه لموضوع تلك ، ويكون العقل المستفاد شبيهاً بالصورة للعقل الذي بالفعل ، و العقل بالفعل شبيه

❖ كيفية تعقل العقل ذاته والتأسيس خير من التأكيد الا ان المعنى الاول اظهر ، وجه آخر على الازهار الثاني أن يراد على مثال مصادفة ذاته معقولات بالذات في ذاته فانها ايضاً غير محتاجة الى تجريد فهي مثال صور بلامواد في العين - س ر ه .

- (١) نعم هذا هكذا اذ لا وجود لها لمادة وموضوع الا ان الوجودين مختلفان بالكمال والنقص فوجودها فينا بقدر سعتنا وطر فيتنا للقابل والمظهر حكم على القبول والظاهر - س ر ه
(٢) هو العقل بالفعل الذي هو ذاتنا والذي هو فينا هو المعقولات بالذات - س ر ه .
(٣) بكسر اللام او بفتحها - س ر ه .

(٤) في حصول العقل المستفاد بالنسبة الى كل المعقولات مادامت النفس مشغولة بتدبير البدن خلاف والحق حصوله اذ البدن يصير بالنسبة الى بعض المتألفة كقياس تلبيه تارة و تغلظه اخرى بل من كان عقلاً بسيطاً بحيث عنصره الغالب هو هو كانه ليس ذاته من الدارك الاعلى الدارك وليس الا العقل البسيط كالعقل النفساني وهو كل المعقولات بمصادق واحد بسيط كما علمت فهو عاقل للكل دفعة واحدة دهرية في اعلى مراتب الدهر الاين و نعم ما قال الحكميم المتأله الولوى المعنوى :

بس بزرگان گفته اندی از گراف ❖ جسم پاكان عين جان افتاد صاف
گفتشان و نفسشان و نقششان ❖ جمله جان مطلق آمد می نشان - س ر ه

موضوع ومادة للعقل المستفاد ، و العقل الذي بالفعل صورة لتلك الذات ، تلك الذات شبيه مادة فعند ذلك تبتدىء الصور في الانحطاط إلى الصور الجسمانية الهولانية ومن قبل ذلك ما كانت تترقى قليلاً قليلاً إلى أن يفارق المواد شيئاً شيئاً بأنها من المفارقة متفاضلة في الكمال والمفارقة ، و كان لها ترتيب في الوجود ، و كان ما كان أكملها صورة لما هو الآنقص إلى أن ينتهي إلى ما هو أنقص و هو العقل المستفاد ، ثم لا يزال ينحط حتى يباغ إلى تلك الذات ^(١) و إلى ما دونها من القوي النفسانية ثم إلى الطبيعة ثم لا يزال ينحط إلى صور الأسطقات التي هي أخس الصور في الوجود وموضوعها أخس الموضوعات و هي المادة الأولى انتهى كلام المعلم الثاني . وفيه نصوص صريحة على اتحاد العاقل بالمعقولات ، و على إمكان صيرورة الإنسان عقلاً بسيطاً فعالاً فيه يتحد المعقولات كلها ، و مع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلم وكذا ما يوجد عندنا الآن في كتاب أولوجيا المنسوب إلى المعلم الأول أرسطاطا ليس ، و ما نقله الشيخ الرئيس أيضاً من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم أعني فروريوس إنه صنف كتاباً في العقل و المعقولات ، و فيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات و باتحاده بالعقل الفعال ، و للأرسطندرالأفريدوسي الذي وصفه الشيخ بفاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا في هذا الباب أيضاً كيف يسوغ إنكار هذا المطلب الشريف و المبالغه في رده ممن لم يقتنع له صورة هذه المسألة كما فعله المتأخرون كالشيخ و من تأخر عنه إلى يومنا هذا بل لابد لمن لم يصل إلى هذا المقام أن يعمل بالوصية التي ذكرها الشيخ في آخر الإشارات .



(١) أي ترقبات الوجود و تنزلاته دورية فالطبع يترقى إلى العقل والعقل ينزل

إلى الطبع لكن بلا نجاف - سره .

فصل (٢٥)

✽ (فى بيان معاني العقل التى نقلها الاسكندر الافريدوسى) ✽

✽ (على رأى الفيلسوف الاول ارسطاطا ليس) ✽

قال في تلك الرسالة : العقل عند ارسطاطا ليس على ثلاثة أضرب ^(١) .

أحدها العقل الهولاني ، وقولي هولاني أعنى به شيئاً ما موضوعاً ممكناً أن يصير شيئاً مشاراً إليه بوجود صورة ما فيه ولكن إذا كان وجود الهولاني إنما هو في ذاته يمكن أن يصير كلاً من طريق الإمكان نفسه ^(٢) كذلك أيضاً ما بالقوة نفسه فهو من جهة ما هو كذلك فهو هولاني فإن العقل أيضاً الذي لم يعقل إلا أنه يمكن أن يعقل فهو هولاني ^(٣) ، وقوة النفس التي هي هكذا هي عقل هولاني ، وليس هو واحداً من الموجودات بالفعل إلا أنه قد يمكن فيه أن يصير منصوراً للأشياء الموجودة كلها ^(٤) ، ولا ينبغي المدرك الكل أن يكون بالفعل بطبيعته التي تخصه أن يكون واحداً من المدركات لانه لو كان كذلك لكان عند ادراكه الأشياء التي من خارج ^(٥) تستعوق صورته التي تخصه عن تصور الأشياء ، فإن الحواس أيضاً لا تدرك ^(٦) الأشياء التي وجودها إنما هو فيها

(١) باسقاط اسم العقل المستفاد كما اسقطوا اسم العقل بالملكة و قد ذكر المصنف

قدس سره في مفاتيح القلوب ما في هذه الرسالة ولكن بالمعنى - س ر ه .

(٢) أى إمكان صرف لا يشوبه فعلية فكما ان الهولاني هو الكل بالإمكان الصرف

نفسه نفسه بالقوة الصرفة أى هو جوهر بسيط هو قوة محضة جنبه مضمّن في فعله

و فصله مضمّن في جنبه - س ر ه .

(٣) الغاء للتعقيب للسببية كما لا يخفى - س ر ه .

(٤) أى بان يصير وحذف حرف الجر عن ان الناصبة قياس مطرد - س ر ه .

() السين للتأكيد لا للتويف كما في قوله تعالى : «سنريهم آياتنا في الافاق»

والمراد انه لو كان له صورة عقلية تعمى عن قبول صورة اخرى لتصادم الفعليات كما في الهولاني و لم يكن قابلاً لكل الصور - س ر ه .

(٦) يعنى ان كل حاسته كمادة لمدركاتها المخصوصة فلا بد أن تكون حالية عنها ✽

و كذلك البصر إذ هو مدرك الألوان فإن الآلة التي هو فيها و بها هذا الإدراك لالون لها خاص ، والمشم من الهواء ، هكذا ليست له رائحة وبه يدرك الأرائيح^(١) و اللمس لا يحس بما هو مثله في الحرارة والبرودة أو اللين والخشونة و ذلك لأنما كان يمكن إذا كان جسماً لا يكون له هذه الأضداد^(٢) لأن كل جسم طبيعي متكون

❖ و لهذا قالوا المدرك لا بد أن يكون خالياً من المدرك . و ايضاً لو كان فيها شيء من مدركاتها لادركها مشوبة بقوله لا ندرك من باب السالبة المنتجة بانتفاء الموضوع أى لما لم يكن في محل كل واحدة شيء من مدركاتها لم تدركها في معالها ، هذا ان اريد بالاشياء المدركات التي وجودها في الحواس ، واما ان اريد بها المحال التي وجودها في الحواس انها هو فيها فواضح .

ان قلت : فما بالهم يقولون المدرك لابد أن يكون من سنخ المدرك . قلت : المراد ان المدرك مادة للمدرك ولا بد من سنخية بين كل مادة و صورتها كالقدر سنخ النبات والبيضة سنخ الفرج والنخلة سنخ العيون فالباصرة سنخ الالوان و الاضواء سنخية المادة لصورتها والسامعة للصوت وهكذا في باقى الجزئيات و كذا العقل بالقوة للصور الكلية وليس المراد من السنخية بين المدرك والمدرك ان يكون شيء من مدركاته سنخية الصورة للصورة لاشتراط الخلو - س ر ه .

(١) أى في الروح البخارى اذ كل قوة محلها الروح البخارى و هو كمادة و هى كصورة ، والقوة ومادتها هوى للمدركاتها فهى خالية في ذاتها عن تلك المدركات التى هى صورها ومثل هذه القوى قوة الذوق والرطوبة اللعابية التى هى آلة الذوق فللرطوبة ايضاً هيلولة و الالام تدرك الطعوم بصرافتها - س ر ه .

(٢) هذا دفع سؤال يتوهم من كلامه وهو انه اذا قلتم ان اللس لا يحس بما هو مثله في الحرارة الخ فقد اعترفتم بانه لا يخلو عن مدركاته ، وحاصل الدفع انه لا يمكن أن يكون عنصر و عنصرى خالياً عن الكيفيات التى هى أوائل المحسوسات ولكنه يخلو عن مدركاته و هى اما أشد أو أضعف مما في موضوعه - س ر ه .

فهو ملموس ، وكما لا يمكن في الحواس أن يدرك الحس شيئاً هوله ولا أن يميزه ^(١) كذلك إذا كان للعقل درك ما و تميز ما للمعقولات فليس يمكن أن يكون واحداً من الأشياء التي هو يميزها لكنه منذرك للكل إذا كان يمكن أن يعقل الكل ^(٢) فليس هو إذن واحداً من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها ، فإن هذا هو معنى إنه عقل هيولاني فإن الحواس وإن كانت إنما تكون بأجسام فليست من الأشياء التي تدركها ولكنها أشياء أخرى غير ها بالفعل فإن إدراك الحواس إنما هو قوة لجسم ما ينفع ^(٣) و لذلك ليس حس مدركا لكل محسوس لأن الحس أيضاً هو شئ ، ما بالفعل فأما العقل فليس يدرك الأشياء بجسم ولا هو قوة لجسم ما ولا ينفع ، فليس هو ألبتة شيئاً من الموجودات بالفعل ولا هو شيئاً مشاراً إليه بل إنما هو قوة ما قابلية للصور والمعقولات ، هذا إذا استكمل هذه النفس فهذا هو العقل الهيولاني ، وهو في جميع من له النفس الثامنة أعنى الناس .

و للعقل ضرب آخر وهو الذي قد صار يعقل وله ملكة أن يعقل وقادر أن يأخذ صور المعقولات بقوته في نفسه و قياسه قياس الذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بأنفسهم على أن يعملوا أعمالهم ، فإن الأول ما كان شبيهاً بهؤلاء بل الذين فيهم قوة

(١) إشارة الى ان المانع عن وجدان القوة في مرتبة ذاتها شيئاً من مدرقاتها أمران أحدهما ما ذكره ان الصورة تعوقها والفعلية لا تقبل الفعلية والقابل شأنه التخليع ثم التعليق ، ثانيها انه لا يحصل التميز والطرفة كما قلنا في رطوبة اللعابية والتميز في العقل لا يقاس كما اشار بكلمة ما الا بهاميه - س ر ه .

(٢) وكل موجود واقع مسبوق بالامكان - س ر ه .

(٣) فان القوى المدركة قوى جسمانية سارية في الارواح السارية في الدماغ وفي تجاويف الاعصاب ولا تدرك نفسها وتدرك ما هي خالية عنه وكل لها مدركات مخصوصة فلها قوة بحسبها ولها فعلية بخلاف العقل بالقوة الهيولاني فانه مدرك للكل فيكون خالياً عن الكل - س ر ه .

يفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صنّاعاً ، وهذا العقل من بعد أن صارت لذلك العقل ملكة و استفاد أن يعقل وأن يفعل فأنما يكون في الذين قد استكملوا صاروا أن يفعلوا فهذا هو العقل الثاني .

وأما العقل الثالث وهو غير الإثنين الموصوفين فهو العقل الفعال وهو الذي به يصير الهولاني ملكة ، وقياس هذا الفاعل كما يقول أرسطو قياس الضوء لأنه كما إن الضوء هو علة للألوان المبصرة بالقوة في أن يصير بالفعل كذلك هذا العقل يجعل العقل الهولاني الذي بالقوة عقلاً بالفعل بأن يثبت فيه ملكة التصور العقلي ، وهذا هو بطبيعته معقول وهو بالفعل هكذا لأنه فاعل التصور العقلي وسائق العقل الهولاني إلى العقل بالفعل كذلك هو أيضاً عقل لأن الصور الهولانية إنما تصير معقولة بالفعل إذا كانت بالقوة معقولة ، وذلك إن العقل يفردها من الهولاني التي معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة وحينئذ إذا عقلت كل واحدة منها فأنها تصير بالفعل معقولة وعقلاً ، ولم يكن من قبل ولا في طبيعتها هكذا لأن العقل بالفعل ليس هو شيئاً غير الصورة المعقولة فكذلك كل واحدة من هذه التي ليست معقولة على الإطلاق إذا عقلت صارت عقلاً لأنه كما إن العلم الذي بالفعل إنما هو بالمعلوم الذي بالفعل ^(١) ، والمعلوم الذي هو بالفعل إنما هو الكل وهذا العقل إما أن يكون هو وحده يدبرها هاهنا ^(٢) بردها إلى

(١) أي كما ان العلم بالفعل بالمعلوم بالفعل كذلك الماقل بالفعل والعقل بالفعل

بالمعقول بالفعل فالمعقول عقل و عاقل بالفعل - س د ه .

(٢) لما فرغ من الشأن الملقى لهذا العقل شرع في الشأن العملي له لانه فعال كما انه علام فقال انه امان يدبر وحده مافى عالم العناصر كما اشتهر انه كدخدا له ، والمراد بالرد الى الاجزاء الالهية الارجاع الى المراتب العقلية والانوار المغارقة ، واما أن يدبر بدخلية الحركة السماوية ، واما انه يفعل الطبيعة والطبيعة تركب و تحلل العناصر و التردد على سبيل منع الخلو لانك ان رأيت القوى و الطبائع درجات فاعلية العقل رأيت العقل وحده مدبراً ، وان نظرت الى المراتب ضمنت غيره اليه ثم قال وحينئذ يظن ان هذه

الأجزاء الإلهية ويرتّب ويحلل فيكون هو خالق العقل الهولاني أيضاً ، وإما أن يكون يعقل ذلك بمكافئة الحركة المنتظمة للأجرام السماوية لأن بها يكون ماها هنا بقربها وبعدها ولاسيما الشمس ، وإما أن يكون يهذين ^(١) وبحركة الأجرام السماوية تكون الطبيعة . وتكون الطبيعة هي تدبر الأشياء مع العقل . وأظن إنه يضاد ذلك إن العقل هو الإلهي يوجد في الأشياء التي في غاية الخساسة كما ظن أصحاب المظلمة ، وإن بالجملة فيما هاهنا عقلا أو عناية يتقدم في المصالح لأن العناية التي هاهنا إنما ترجع إلى الأجسام الإلهية ، وإنه ليس إلينا أن نعقل ^(٢) ولا هو فعل لنا ولكن مع تكوننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الذي بالقوة الأولى وفعل العقل الذي من خارج به ، وليس ما صار في شيء من جهة إنه يعقل ^(٣) فقد بدل مكان أدون

❖ الأشياء خيبة وان هذه الافعال دنية لا يليق بجلال العقل الفعال ولا سيما ان يدبر وحده ولكن اشعر بتزييف هذا الظن وانه ظن اصحاب الظلمة وهذه الافعال بساها افعالها كلها محكمة متقنة والنظر النودي يرى النور .

ديده يك اينچين بيند ❖ نازين جمله نازين بيند

وان بالجملة فيما هاهنا عقلا وعناية أي وبالجملة ان الخ استئناف كلام واستنتاج من السابق ان هاهنا عقلا فعلا مكلا للنفوس الارضية كما ان العقول التسعة الاخرى مكلة النفوس السماوية ومثبه بها لها ان هاهنا عناية بالعرض هاهنا ومن الاجرام الكريمة السماوية وهي المعبر عنها بالاجسام الإلهية ، وحدهى انه الاجزاء الإلهية والتبديل من النسخ ، وانه مثل قول العارف النيشابورى :

تن زجان نبود جدا عضوى از اوست ❖ جان زكل نبود جدا جزوى از اوست
- س ر ه .

(١) اى بالقرب والبعده - س ر ه .

(٢) على قوله ان العناية ومتعلق بقوله فعلا على سبيل اللب والنشر الغير المرتب ، وقوله ولا هو اى ان نعقل ، وقوله لكن تكوننا اى العقل الفعال فينا بالطبع من بدو الفطرة وقوام الهولاني و فعلية العقل بالفعل جميعاً - س ر ه .

(٣) اخارة الى اتحاد العاقل والمقول بان ليس العاقل كالمكن للمقول بل العاقل ينحول الى المقولات كمادة تحولت الى الصور كما ان العادة كمادة متعولة الى الصور المصونة - س ر ه .

مكن لأن صور المحسوسات إذا نحن أحسنها فليس هي في الحواس على أنها تصير مواضع لها وإنما يقال في العقل الذي من خارج إنه مفارق وهو يفارقنا لأعلى أنه يتقل ويبدل الأماكن ولكنه يبقى مفارقاً قائماً بنفسه بلاهولي ، ومفارقته إيانا بأنه لا يعقل ولا يكتب لأنه كذلك كان لما صار فينا ، انتهت الرسالة ، والفرض في نقلها زيادة التحقيق والتأكيد للقول باتحاد النفس بالعقل الفعال ، والمعقولات ، و لكون المطلوب في غاية الغموض والدقة مما يحتاج إلى زيادة بسط وتفصيل ، ولعل السالكين المستعدين يجدون إلى نيل الوصول إليه سبيلا .

فصل (٢٦)

❖ (في دفع الاشكال في صيرورة العقل الهولاني عقلا بالفعل) ❖

و لعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة من وجهين أحدهما ما مرّ وهو إنه يلزم انقلاب الحقيقة فإن النفس الانسانية من جملة الصور الطبيعية للأجسام و فصل من فصولها الاشتقاقية المحمولة عليها ، وقد حصل من انضمامها مع الجسمية الحيوانية نوع طبيعي واحد هو الإنسان الطبيعي ^(١) فكيف يصير جوهر عقلياً و صورة معقولة من الصور المفارقة التي لاتعلق لها بعالم المواد والأجسام .
وجوابه ما قد أشرنا إليه من أن الوجود للشيء غير الماهية ^(٢) ، والوجود يجوز

(١) والنوع الطبيعي تركيبة يؤدي إلى الوحدة حيث جاء الاشكال من حيث ان الفصل حيثية التعيين فكيف يصير حيثية الابهام ، وفي المواضع الاخرى حيث يصير النبات حيواناً مثلاً باعتبار الهولي المبهم و من حيث انه اذا كان عين الجسم كيف يكون عين المفارق ، ومن حيث ان النفس والعقل نوع عندهم فكيف يكون نوعاً واحداً - س ر ه .
(٢) فالماهية مناط الضيق ومثار الاختلاف والوجود ملك الـمة و موجب البهوية ففي اشتداد السواد مثلاً ماهيات الخضرة والنيلة والسواد العالكة متخالفة واما وجودها فوحدات والاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية ولها درجات - س ر ه .

فيه الاشتداد ، و الاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه إخراجاً تدريجياً اتصالياً إلى نوع آخر بالقوة كما في اشتداد السواد والحرارة وغيرها .

و ثانيهما إن^١ الحكماء اثبتوا ترْكَب الجسم من الجوهرين الهولوى والصورة من جهة إن^٢ في الجسم صورة اتصالية و فيه أيضاً قوة أشياء أخر ، والشئ الواحد البسيط لا يمكن أن يكون فيه فعلية أمر وقوة أمر آخر معاً فلا بد أن يكون مركباً من الجزئين يكون بأحدهما بالقوة والآخر بالفعل .

وأيضاً أقاموا البرهان على بقاء النفس الإنسانية بأنه لو فسدت يلزم أن يكون فيها قوة أن تفسد وفعل أن تبقى ، و كل ما فيه قوة أن يفسد فله أيضاً قوة أن يبقى فيلزم أن تكون النفس مركبة من قوة أن تفسد و فعل أن يبقى و هو محال ، لأن^٣ النفس بسيطة ليس فيها ترْكَب من مادة و صورة خارجيتين ، فإذا كان الأمر هكذا فكيف يجوز كون النفس هولوى لصورة عقلية .

و الجواب إن^٤ الترْكَب إنما يلزم أن لو كان الشئ قوة وفعلاً بالقياس إلى كمال واحد^(١) أو كمالات في نشأة واحدة محسوسة أو معقولة فإن^٥ فعلية الصور الجسمانية وقوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثر الموضوع ، وأما كون الشئ بالفعل بحسب الصورة الجسمية وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا توجب اختلاف الحثيتين و تعدد الموضوع بحسبها^(٢) ، وكذا كون النفس آخر الصور الكمالية لهذه الموجودات

(١) كالجسم يكون في آن واحد له قوة البياض وفعلية فرضاً أو كمالات كالجسم له فعلية الصورة الجسمية و قوة الحركة كما يقال في اثبات الهولوى وقوله أو معقولة كما يكون للعقل الكلى كمال بالفعل و كمال آخر بالقوة فرضاً - س ر ه .

(٢) إذ ليس مثل الجسم فانه فعلية بصورته و يقبل الحركة مثلاً بهيولاء لانها حاملة القوة بل هيبتا النفس التى لها فعلية النفسية هى بينهما لها قوة الصورة الفعلية .

لا يقال : انه على هذا لا يمكن اثبات الهولوى إذ الصورة الجسمية كما انها فعلية كذلك قوة للكمالات كما يقول الاشرافيون الفاعلون ببساطة الجسم .

لانا نقول : مراده كما أشار اليه في اول كلامه بقوله في نشأة واحدة وفيما بعد ولا يرى

الطبيعية لا يخالف كونها أول المواد العقلية للموجودات الصورية الإلهية بل يؤكده لأن الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسمية والجمادية والنباتية والحيوانية لم يتخط إلى أولى درجات العقلية ، أولا ترى إن جميع الموجودات الطبيعية من شأنها أن تصير معقولة إذ ما من شيء إلا ويمكن أن يتصور في العقل إما بنزعه و تجريده عن المادة و إما بنفسه صالح لأن تصير معقولة لابعمل من تجريد وغيره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل ، وقد سبق إن معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولا ليس بعذف بعض الصفات عنه و اثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادي إلى الوجود العقلي بواسطة نقله أولا إلى الحس ثم إلى الخيال ثم إلى العقل فكذلك الأمر في جانب النفس فالنفس الحساسة أولى درجات الحيوانية بعد طبيا مرتبة الأسطقتات والجماد والنبات ، وهي في الابتداء حساسة بالفعل منخيلة بالقوة كما هو الحال في بعض الحيوانات

✚ الخ ويقول معنى التجريد ليس بعذف بعض الصفات و اثبات البعض ان العقل الهولاني ليس مادة حقيقية مصطلحة لان المادة المصطلحة موجود طبيعي حامل لموجود طبيعي آخر باق معه في نشأة واحدة طبيعية وهنا تركب وتعدد واما الموجود الطبيعي الذي هو النفس بها هي النفس فلا يبقى مع العقل بالفعل كما لا يبقى شيء من الصور الطبيعية المحسوسة بالعرض عند تبديلها الى المعقولات بالذات ، وليست تلك قابلة لهذه بحيث يجتمع القابل مع القبول بل تلك باجمعا ترفع هذه بكليتها توضع كافي تبدل النشأة الدنيوية بالنشأة الاخرية بيدل الارض غير الارض والسموات مطويات بيمينه ، فالعقل الهولاني شبيه مادة لعالم العقل كما مر في كلام المعلم الثاني ان العقل بالفعل شبيه مادة للاستفاد و هو لغيره و كذا القوة فيه شبيه القوة لان القوة الاستعدادية في البادة أن يكون الستمد في زمان خاليا عن الستمد له وهو معدوم بعد بالعدم المقابل ويقبله في المستقبل ، و هذا غير ممكن في الجردات أي مجرد كان سواء كان بتجريده مجردا لان المقول الواحد كالنوا الكلي العقلي مثلاله وجود محيط مجرد لا يسمه زمان ولا مكان فضلا عن العقل بالفعل المطلق فكيف يقال انه قوة شيء أو مروهون بزمان أو معدوم في زمان ، وبالحقيقة معنى قولنا صار العقل بالقوة أو النفس عقلا بالفعل بل الطبع نفسا ان هنا اتصالا حقيقيا و اصلا محفوظا في ✚

الناقصة التي لاخيال لها كالخراطين و الحلزونات والأصداف ، ثم تصير بعد استحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة و هي العقل الهيلولاني ، وهو كما إنه عاقل بالقوة معقول أيضاً بالقوة فإذا تصورت بسور المعاني العقلية تصير عاقلة و معقولة بالفعل وصار وجودها وجوداً آخر خارجاً عن موجودات هذا العالم داخل في العالم العقلي بخلاف المراتب السابقة فإن بعضها من هذا العالم أو متعلقاً به و بعضها من عالم متوسط بين العالمين .

✽ المراتب لأن احدهما قابلة ومعل الاخرى .

ان قلت : اذا تصور العقل الهيلولاني بصور معقولة كالاوليات فباليقين تقطع ان فيه قوة لكثير من المعقولات الاخر .

قلت : المراد بالقوة القبول بمعنى الانصاف .

و ايضاً للعقل الهيلولاني مراتب كما يقال للهولي الاولى حصص و بها يصحح ان ماء الفصتين هو ماء البيرة لا ماء البحر فمرتبة منه تحول الى المعقول الخاص غير مرتبة اخرى لم تتحول .

وعندي جواب آخر عن الاشكال الثاني أوضح وهو التزام ان للعقل الهيلولاني فعلية وقوة حقيقية بلازوم تركيب في نفس العقل فان الفعلية مصداقها نفسه والقوة يصحح باعتبار التعلق بالبادء ومادة النفس هي البدن و في تناقب المعقولات عليه يتعاقب على مادته قوة بعد قوة ، والتعاقب في المعقولات القوي عليه باعتبار اضافاتها كيف و قد عرفت ان المعقول الصرف من الفرس مثلاً في العقل بالفعل والفعال والف عقل واحد .

و ايضاً جواب آخر هو التزام التركيب لكن لامن الهولي و الصورة الجسمية أو الطبيعية بل من الهيلولاني والصورة العقلية المجردة على مراتبها كما مر في كلام الشيخ انه ان اريد بالعقل الهيلولاني الاستعداد المطلق فلا يزول مادماً في البدن وان اريد الاستعداد بالنسبة الى معقول خاص فهو ممكن الزوال .

و بهذا يندفع اشكال آخر هو الحقيقة المحيطة عند أهل الذوق من المشرعة وصلت في مروجها الى العقل النضال و تجاوز عنه كما قال بسن : الاشعة منها بل من هو في بوجه ✽

فصل (٢٧)

﴿ في الاستدلال على صيرورة العقل الهولاني عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل ﴾

إعلم أن الشيخ الرئيس مع إصراره في سائر كتبه على إبطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرح في كتاب المبدء والمعاديين ذلك في الفصل السابع من المقالة الأولى المعقود في بيان أن واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات ، و احتج على ذلك بقوله كل صورة مجردة عن المادة و العوارض إذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل بحصولها للابان العقل بالقوة يكون منفصلاً عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها ، فإنه إن كان منفصلاً بالذات عنها و تعقلها كان ينال منها صورة أخرى معقولة ، و السؤال في تلك الصورة كالسؤال فيها و ذهب الأمر إلى غير نهاية بل فصل هذا و أقول : إن العقل بالفعل إما أن يكون حينئذ هذه الصورة أو العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة أو مجموعهما ، ولا يجوز أن يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصوله لأنه لا يخلو ذات العقل بالقوة إما أن يعقل تلك الصورة أو لا يعقلها فإن كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد إلى الفعل ، وإن كان يعقلها فما أن يعقلها بأن يحدث لذات العقل بالقوة صورة أخرى أو إنما يعقلها بأن يحصل هذه الصورة لذاتها

﴿ و روح القدس في جنان الصائفة ذات من حدائقنا الباكورة وقال العارف الرومي :

احمد ار بكشايد آن بر جليل ﴿ تا ابد مدهوش ماند جبريل
و مال الشيخ المطار النيشابوي :

چون بغلوت جشن سازد ما خليل ﴿ بر بسوزد در ننگهد جبريل
چون شود سيرغ جانش آشكار ﴿ موسی از وحشت شود موسیچار

و قد قرر ان العقول الكلية لاحالة منتظرة لها فكيف يتحول الروح النبوي الغنى صلى الله عليه وآله من مقام الى مقام ، فالجواب ان مصحح التحولات هو المادة البدنية ففرق بين العقل الفصالي الذي لم يصادف الوجود الطبيعي و بين العقل الفعالي المصادف له فالاول له مقام معلوم والثاني يتخطى الى ماشاء الله كما قال صلى الله عليه وآله : لى مع الله الحديث فما دام البدن باقياً كان التحول جائزاً - س ر ه .

فقط ^(١) فإن كانت إنما يعقلها بأن يحدث لها منها صورة أخرى ذهب الأمر إلى غير النهاية ، وإن كان يعقلها بأنها موجودة له فإما على الإطلاق فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلاً لكنها حاصلة للمادة و حاصلة لعوارضها التي يقترب بها فيجب أن يكون المادة و العوارض عاقلة بمقارنة تلك الصور فإن الصور الطبيعية المعقولة موجودة في الأعيان الطبيعية ولكن مغالطة بغيرها لا مجردة ، و المغالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته ^(٢) ، وإما لأعلى الإطلاق ولكن لأنها موجودة لشيء من شأنه أن أن يعقل فيكون حينئذ إما أن يكون معنى أن يعقل نفس وجودها له فيكون كأنه قال لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يوجد له ، وإما أن يكون أن يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له أي جزء ذلك المعنى حيث يعقل ^(٣) وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هذا خلف فإذن ليس تعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل ولا وجود صورة مأخوذة عنها فإذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل ألينة إلا أن لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين ، ولا يجوز أن يكون العقل بالفعل هاهنا هو نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة إلى العقل بالفعل لأنها ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها ، و وضع العقل بالفعل نفسها ، فيكون العقل بالقوة ليس عقلاً بالفعل بل موضوعاً له و قابلاً فليس عقلاً بالفعل بالقوة ^(٤) لأنه الذي من شأنه أن يكون عقلاً بالفعل ، وليس هاهنا شيء هو عقل بالقوة ، أمّا الذي يجري مجرى المادة فقد بيننا ، وأمّا الذي يجري مجرى الصورة فإن كان عقلاً بالفعل

(١) أي بذاتها لا بصورها - سره .

(٢) لأن الشوب غير خال عن الصرف والتقييد عن الإطلاق - س ره .

(٣) كلبته أي بدل كلمة بل أي الوجود له جزء معنى التعقل لأنفسه وقد فرض عن نفسه عند قوله و إن كان يعقلها بأنها موجودة له واما الجزء الآخر فملى عهدة السمتل ان يمينه ولم يتعلق به غرض لتبامية لزوم الخلف بدونه - سره .

(٤) أي كلامنا في العقل بالفعل الذي هو مسبوق بالقوة لا العقل بالفعل

البحر - س ره .

فهو عقل بالفعل دائماً لا يمكن أن يوجد وهو عقل بالقوة ، ولا يجوز أن يكون مجموعهما لأنه لا يخلو إما أن يكون يعقل ذاته أو غير ذاته ، ولا يجوز أن يعقل غير ذاته لأن ما هو غير ذاته فإما أجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان أو شيء خارج عن ذاته فإن كان شيئاً خارجاً عن ذاته فهو يعقله بأن يعقل صورته المعقولة فيحل منه محل المادة ، ولا يكون تلك الصورة هي الصورة التي نحن في بيان أمرها ^(١) بل صورة أخرى بها يصير عقلاً بالفعل ، وأيضاً نحن إنما نضع هاهنا الصورة التي بها يصير العقل بالفعل عقلاً بالقوة هذه الصورة ^(٢) ، ثم مع ذلك فإن الكلام في المجموع مع تلك الصورة القريبة ثابت ، ولا يجوز أن يكون أجزاء ذاته لأنه إما أن يعقل الجزء الذي كالمادة أو الذي كالصورة أو كلاهما ، وكل واحد من تلك الأقسام إما أن يعقله بالجزء الذي هو كالمادة أو بالجزء الذي كالصورة أو كلاهما ^(٣)، وأنت إذا تعقلت هذه الأقسام بأن لك الخطأ في جميعها فإنه إن كان يعقل الجزء الذي هو كالمادة بالجزء الذي هو كالمادة فالجزء الذي كالمادة عاقل لذاته ومعقول لذاته ، ولا متعنة للجزء الذي كالصورة في هذا الباب هاهنا ، وإن كان يعقل الجزء الذي كالمادة بالجزء الذي كالصورة فالجزء الذي كالصورة هو المبدء الذي بالقوة ، والجزء الذي كالمادة هو المبدء الذي كالصورة والفعل ، وهذا عكس الواجب ^(٤)، وإن كان يعقل

(١) اذ نحن في بيان امر الصورة الاولى التي بها يصير العقل بالقوة عقلاً بالفعل وتعقل الطبيعة يتحقق فرداً - س ر ه .

(٢) اى الصورة التي مسبوقة بالقوة والشأنية هذه الصورة القريبة والصورة الاولى وقت في صقع القوة وهذا باطل وقد مر ان العقل بالفعل في كتاب النفس هو الذى من شأنه أن يكون عقلاً بالفعل - س ر ه .

(٣) و كونها مع ذلك جزءاً أو غيراً باعتبار الفرق بين الاحاد بالاسر من الاجزاء وبينها من حيث الهيئة الاجتماع عنه لتكون جزءاً - س ر ه .

(٤) بل يلزم سبب قوة من قوة ومادة عن مادة لان الذى كالصورة صار مبدءاً قالياً كالعادة والمغنى كالمادة قوة من اصله فإين يحصل العقل بالفعل ، وايضاً يلزم الخلف لان الجزء الصورى عاقل لا المجموع فلا متعنة للجزء البادى في هذا الباب - س ر ه .

الجزء الذي كالمادة بالجزئين جميعاً بصورة الجزء الذي كالمادة حالة في الجزء الذي كالمادة و بالجزء الذي كالصورة فهي أكثر من ذاتها هذا خلف ^(١) ، و اعتبر مثل هذا في جانب الجزء الذي كالصورة ^(٢) ، وكذلك إن وضع إنه يعقل كل جزء بكل جزء ^(٣) فقد بطلت إذن الأقسام الثلاثة وصح إن الصورة العقلية ليست نسبتها إلى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية إلى الهبولى الطبيعية بل هي إذا حلت في العقل بالقوة اتحد ذاتهما شيئاً واحداً ولم يكن قابل ومقبول متميزاً الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة ، وهذه الصورة إذا كانت تجعل غيرها عقلاً بالفعل بأن يكون له فإن كانت قائمة بذاتها فهي أولى بأن يكون عقلاً بالفعل فإنه لو كان الجزء من النار قائماً بذاته لكان أولى بأن يحرق ، والبياض لو كان قائماً بذاته لكان أولى بأن يفرق البصر ، وليس يجب للشيء المعقول أن يعقله غيره لا محالة فإن العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته إنه هو الذي من شأنه أن يعقل غيره ، فقد اتضح من هذا إن كل ماهية جردت عن المادة و عوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل وهي عقل ولا يحتاج في أن تكون معقولة إلى شيء آخر يعقلها انتهى كلامه . أقول : ولعل الشيخ تكلم هاهنا على طريق التكلّف والمداراة مع طائفة من المشائين من غير أن ينساق بطبعه إلى تحقيق هذا المرام وإلا لوجب عليه أن يدفع

(١) وإن بسفل بالجزء الواحد الجزئين كان هو العقل بالفعل ولا مدخلية لآخر في كون المجموع عقلاً بالفعل - س ر ه .

(٢) أى نظير هذا اذ لا يتشبه هنا عكس ما هو واجب - س ر ه .

(٣) قد ادرج فيه تعقل ذات المجموع لذات المجموع اولم ينترض للشق الاول لانه ان كان تعقل ذاته بالعلم الضرورى كان بالاتحاد وهو المطلوب وإن كان بالعصولى عاد الكلام وانما قال كل جزء بمصنفه الكل الافرادى والبراد هو الكل المجموعى اذ تركب المرض والموضوع اعتبارى لا يودى الى الوحدة ثم ان المجموعين اما متوافقان بان يكون جزء هو كالمادة بازاء جوه كالمادة وما كالصورة بازاء ما كالصورة واما متخالفان فيلزم اما جود الكلام واما عكس الواجب - س ر ه .

بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعا لكثير من الأحكام التي ذهب إليها هو و أشباهه من الحكماء .

و بالجملة ففيه موضع أظن : الأول إن لأحد أن يختار الشق الأول وهو إن العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة كما إن الحاس بالفعل هو القوة الحساسة عند حلول الصورة الحسية .

قوله : العقل بالقوة يعقل الصورة لأجل حصولها فيه كيفما كان أو لأجل حصولها في شيء من شأنه أن يعقل .

ف نقول : الحق هو الشق الأخير و هو إن تعقل تلك الصورة لأنها حلت في شيء من شأنه أن يعقل .

و قوله : تقدير هذا الكلام إنه إنما عقلها لأجل وجودها لشيء من شأنه أن يوجد له .

ف نقول : ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد^(١) أو اللبية في كون الصور المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشيء بنفسه بل المطلوب إن وجود الصور المعقولة للعقل بالقوة ليست كوجود الصور الطبيعية الملفوفة بالعواشي للمادة لأن المادة ليس من شأنها أن تكون عاقلة ، ولا من شأن الصور المخلوطة بالعوارض الجسمانية أن تكون معقولة بخلاف الصور المجردة المقارنة للعقل الهولاني فإنه يعقلها لأن من شأنه أن يوجد له تلك الصورة التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها أو نقول على سبيل التعليل^(٢) إن العقل بالقوة إنما يعقل تلك

(١) أقول غرض الشيخ ليس الا بيان التحديد والباء البيانية في قوله فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل الخابن دليل على هذا ، وأما اللبية فالشيخ ايضا لم يطل من باب انه يلزم تعليل الشيء بنفسه بل من حيث ان وجود الصورة لشيء من شأنه ان يوجد لم يصدق على وجود الصورة للمادة ولو قيد الصورة بالمعقولة استفسر عن المعقولة و لم يظهر بعد - س ر ه .

(٢) لا يخفى ان حصول امر غير ذي وضع لامر غير ذي وضع اختيار شق آخر فكانه يقول خفى عليك شق ثالث - س ر ه .

الصورة لأجل حصولها له حصول أمر غير ذي وضع لأمر موجود غير ذي وضع مستقل الوجود .

الثاني إن العقل بالقوة هو بعينه النفس الناطقة الإنسانية ، وإذا صار هو بعينه معقولا بالفعل يلزم أن ينقلب ماهية الإنسان ماهية العقل المغارق ، و الشيخ غير قائل بمثل هذا الانقلاب في الجواهر سيما في المادة له ^(١) فإن النفس الإنسانية عنده مجردة عن المادة في أول الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا في مباحث القوة والفعل و مباحث الحركة وغيرها .

الثالث إنه يلزم عليه أن يزداد عدد المغارقات المحضة كلما خرج عقل بالقوة إلى العقل بالفعل ^(٢) .

و أيضاً يلزم أن يصير أشخاص منكثرة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعية من غير مادة وتعلق بالمادة و تلك الحقيقة هي الحقيقة الإنسانية .

الرابع إن قوله في الاستدلال على أن المعقول بالفعل لا يجب أن يكون معقولا لشيء آخر غير ذاته بأن العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته إنه هو الذي من شأنه أن يعقل غيره يدل على أنه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فإن العقل الهولاني عند هؤلاء القوم ليس أمراً مفارق الذات حتى يوجد ذاته له و يدرك ذاته على الوجه الذي ذكره ^(٣) ، وبالجمله القائل بهذا المطلب الشريف العالي يحتاج

(١) اذ لا يقول بالحركة الجوهرية والتبدل الذاتي - سره .

(٢) مع أن العقول عنده عشرة و أما مثل الشيخ الاشراقي فهو يقول ان الكامل من النود الدبر بعد طرح الصيغة يلحق بالقواهر من الطبقة المتكاثرة ولا يتعاشى عنه لكن الشيخ الرئيس لا يقول بالعقول العرضية - سره .

(٣) بل جسمانية الحدوث روحانية البقاء ، وقصر في كلام المعلم الثاني وغيره ان العقل الهولاني لابد أن يكون عربياً عن التعينات الصورية العقلية ، و قد قلنا انه عرى عن تعقل ذاته ، و يمكن أن يوجه بان المراد قوة التمثل او فعليته لكن بسد صيرورته عقلا بالملكة - سره .

إلى تحقيق بالغ و تصرف شديد في كثير من الأصول الحكمية ، و عدول عن طريقة الجمهور كما هو شأن السالك للسبيل الإلهي في مخالفته للساكين في مواقعهم و مساكنهم الأولى و العلم عند الله .

فصل (٢٨)

❖ (في الأوليات و نسبتها الى التواني - الذب عن اول الاوائل) ❖

اعلم أنه لا يجوز تحصيل الأوليات بالاكتساب من حد أو برهان ، أما في باب التصورات فكيف مفهوم الوجود العام و الشبثية و الحصول و أمثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدّي أو الرسمي إذ لا جزء لها ولا شيء أعرف منها . و أما في باب التصديقات فكقولنا النفي و الإثبات لا يجتمعان في شيء ، ولا يخلو عنهما شيء ، فلا يمكن إقامة البرهان عليها و إلّا لزم الدور لأنّ الذي يجعل دليلاً على شيء آخر فهو الذي يدلّ بانتفاءه أو ثبوته على انتفاء شيء آخر أو ثبوته ، و إذا جاز خلوه الشيء عن الثبوت و الانتفاء لم يحصل الأمن في ذلك الدليل أن يخلو عن الطرفين ، و إذا جاز خلوه عن النفي و الإثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن ما دلّ على ثبوت هذه القضية لا يدلّ عليها إلّا بعد ثبوت هذه القضية ، و ما كان كذلك لا يمكن اثباته إلّا بالمنهج الدوري و هو ممنوع . و بعبارة أخرى كل دليل يدلّ على أنهما لا يجتمعان في شيء فلا بدّ أن يعرف منه أو لا إن كونه دليلاً على هذا المطلب ولا كونه دليلاً عليه لا يجتمعان فيه إذ لو جاز ذلك و احتل لم يكن إقامة الدلالة على استحالة ذلك الاجتماع مانعاً من استحالة ذلك الاجتماع ، و مع هذا الاحتمال أي كون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع لم يكن الدليل دليلاً و لم يحصل المطلوب ، و إذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية أخرى لزم ثبوت الشيء بنفسه ؛ فثبت إن إقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن . و أمّا سائر القضايا و

التصديقات البديهية أو النظرية فهي منفرعة على هذه القضية ومنقومة بها ، ونسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجبي إلى وجود الماهيات الممكنة لأن جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية ، وهي أولية التصديق غير مفتقرة إلى تصديق آخر ، و كما إن الواجب جل ذكره هو الموجود المطلق المبحث من غير تقييد وتخصيص بمعنى خاص فإن قولنا هذا فلك وهذا إنسان معناه إنه موجود بوجود فلكي لا غير وإنه موجود بوجود هو إنسان فقط لا شيء آخر بجاد أو نبات أو عقل أو غير ذلك من الوجودات الخاصة ، ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي لأن وجوده مقيد بسلب سائر الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود المبحث إلا وهو مقيد بماهية مخصوصة فكذلك كل قضية غير أولى الأوائل بديهية كانت أو نظرية فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فإن العلم بأن الموجود إما واجب أو ممكن علم بأن الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته أو عن ثبوت الإمكان ولا ثبوته ، وهذا هو بعينه العلم الأول والقضية الأولية لكن مع قيد خاص ، و قولنا الكل أعظم من جزئه معناه إن زيادة الكل على جزئه ^(١) لما لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين ، وكذلك قولنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبتنية على تلك القضية وقد تخصصت في مادة وجود المساواة وعدمها فإنه لما ثبتت المساواة بين أشياء مشاركة لشيء واحد في الطبيعة النوعية اتفق عدم المساواة بينها ، فإن طبيعتها لما كانت واحدة فلو كانت غير مساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع التقيضين ^(٢) ، وكذا قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين إذ لو حصل في مكانين لما تميز حاله عن حال الشئيين الحاصلين في مكانين ، وإذا لم يتميز الواحد

(١) أو أنه لولاها كان وجود الجزء الآخر و عدمه شيئان كما يأتي - س ر ه .

(٢) ليس المراد بالمساوات ماهي بحسب المساحة كما في المقادير ولما بحسب الصدق كالتماثل والكتاب والإنسان إذ لا يلزم على تقدير عدم المساواة الاختلاف بحسب الطبيعة ولو كان ليس متشابه ذلك إنما المراد الانعقاد بحسب المفهوم النوعي كما في مساواة زيد عمرو وإسماهلهما وإن كانت القاعدة أعم - س ر ه .

في وحدثه عن الإثنين فكان وجود الثاني كمدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود والعدم ؛ فثبت إن القضيتين الأولين إنما كانتا ظاهرتي الحقيقة لكونهما في قوة قولنا النقي والإثبات لا يرتفعان ، والقضيتان الأخريان إنما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النقي والإثبات لا يجتمعان ، وكذا القياس في سائر القضايا البدئية والنظرية في رجوعها عند التحليل ^(١) إلى هذه القضية ، فظهر إن هذه القضية أول الأوائل في باب العلم التصديقي ^(٢) فلذلك اتفقت الحكماء وغيرهم من أهل النظر على أن المنازع لها لا يستحق المكاملة والمناظرة ، قالوا وإذ لا يمكن إقامة البرهان على حقيقة هذه القضية فالذي ينازع فيها إما أن ينازع فيها لأنه لم يحصل له تصور أجزاء هذه القضية ، وإما لكونه معانداً ، وإما لأجل إنه تعادلت عنده الأقيسة المنتجة للنتائج المتناقضة والمتقابلة ، ولم يكن له قوة ترجيح بعضها على بعض فضلاً عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها ونفي الآخر فإن كان من قبيل القسم الأول فعلاجه تفهيم ماهيات أجزاء تلك القضية ، وإن كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب والحرق وأن يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد ، أقول : علاج هذا القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فإن مثل هذا الإنسان إذا كابر و

(١) مما ينبغي أن يتنبه له أن رجوع سائر القضايا البدئية والنظرية إلى هذه

القضية تنبئ التصديق بها بقياس استثنائي توضع فيه هذه القضية ثم يستثنى فيه أحد طرفي النقيض لثبت الطرف الآخر سلباً أو إيجاباً كأن يقال في قولنا : الشيء ثابت لنفسه وهي بدئية أولية إيمان تصديق هذه القضية أو تصديق نقيضها لكنها صادقة فنقيضها كاذب بالضرورة وأما الرجوع بالتحليل بمعنى تحصيل الحدود الوسطى وتأليف القدمات فغير جارٍ البتة فإن أول الأوائل قضية منفصلة حقيقية لا ينحل إليها القضايا العملية وهو ظاهر - طمد .

(٢) أشار قدس سره إلى أن الإحق بإطلاق أول الأوائل في نشأة الذهن هو مفهوم الوجود في باب التصورات ومقدم على التصديق ، وأيضاً هو عنوان حقيقة الوجود التي هي مقدمة على كل حقيقة وهي أظهر من كل ظاهر وعنوانها ابد من كل بدهي منتهى سلسلة البديهيات كما انتهى منتهى سلسلة العاجات - س ر ه .

عاند ليس لأجل نقصانه في الخلقة كالصبيان و بعض النسوان و الضعفاء بل لمرض طره على مزاجه من غلبة المرّة السوداء التي يفسد بها اعتدال مزاج الدماغ ، فعلاجه كعلاج صاحب المال يخوليا ، وإن كان من القسم الثالث فعلاجه بحلّ شكوكه و أن يؤمر بمطالعة الهندسيات و الحسابيات أو لا ثمّ بإحكام قوانين المنطق ^(١) ثانياً ثمّ بانتقاله إلى مبادي الطبيعيات ومنها علم التدرّج إلى ما فوق الطبيعة ، و بعد الجميع يخوض في الالهيات الصرفة ، و حرام على أكثر الناس أن يشرعوا في كسب هذه العلوم الفاضلة لأن أهليّة إدراكها في غاية الندرة و نهاية الشذوذ و التوفيق لهما من عند الله العزيز الحكيم .



(١) لا مربيّن احدهما للاطلاع على صحة الدليل وسقمه وتانيهما للانس باليقينيات لان اكثر امهات مطالبه بدبية - س ر ه .

(الطرف الثاني)

✽ (البحث عن أحوال العاقل وفيه فصول) ✽

فصل (١)

✽ (في أن كل مجرد يجب أن يكون عاقلاً لذاته) ✽

اثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة ماهية العلم و إن معناه وجود الصورة لشيء غير مشوب بالعدم والفقدان فإن المادة غير مدركة لذاتها إذ لا وجود لذاتها إلا بالصورة ، و الصور الطبيعية إنما لم يدرك ذاتها إذ ذاتها مخلوطة بالعدم و الفقدان لأن وجودها وجود ذات الأوضاع و الأمكنة ، و كل جزء منها له وضع آخر و مكان آخر فلا يوجد جزء لجزء ولا لكل ، ولا يوجد كل لكل ولا لجزء ، ولا لشيء منها بالنسبة إلى ما هو فيه حصول ، و ما لا وجدان له لشيء لا إدراك له بذلك الشيء ، فكل جسم و جسماني لا يدرك ذاته لأن ذاته غير محتاجة عن ذاته ^(١)

(١) لملك نقول المقصد ان المجرد يدرك ذاته لان الجسم و الجسماني لا يدرك ذاته اللهم الا ان يعكس عكس النقيض الى قولنا كل مدرك ذاته ليس بجسم و جسماني و هو ليس هنا بمقصود اذ ليس المقصود اثبات التجرد الا ان يعكس ثانياً بالعكس المستوى الى قولنا ما ليس بجسم و جسماني فهو مدرك ذاته و هذا ايضاً غير مجد اذ الموجبة تنعكس جزئية فاقول ذكر احكام الجسم و الجسماني هنا اما من باب ان الاشياء تعرف بقابلاتها و اما تركيب قياس على هيئة الشكل الرابع هكذا كل جسم و جسماني غير مدرك ذاته ولا شيء من المجرد بجسم و جسماني فينتج ما ينعكس الى النتيجة المطلوبة اعني لاشيء من المجرد بغير مدرك لذاته، و قوله كل موجود غير جسماني الخ تركيب قياس آخر على هيئة الشكل الاول ينتج ان المجرد عاقل ذاته سواء كان نفساً ناطقة أو عقلاً او واجباً بالذات او صورة منقولة من الغير نبهاً على اتحاد العاقل بالمعقول مطلقاً - سره .

و كل موجود غير جسماني فهو حاصل لذاته لأن ذاته غير محتاجة عن ذاته فيكون عاقلاً لذاته ، لأن العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه ، ولا حجاب إلاّ العدم بالحقيقة ، وعدم الحجاب أيضاً مرجعه إلى تأكّد الوجود و شدته حتى لا يكون ضعيفاً مشوباً بالنقص الذي هو ضرب من العدم ، و مع ذلك فقد أقمنا البرهان على أن كل صورة معقولة للنفس بالفعل فهي بعينها عاقلة لذاتها و إن لم يوجد عاقل سواها في العالم ، ولا شبهة في أن كل صورة مجردة سواء كانت بتجريد مجرّد أو بتجرّد ذاتها فهي في ذاتها معقولة على الرسم المذكور فتكون عاقلة لذاتها كما بينّا ، فكل مجرد عاقل لذاته و هو المطلوب .

و أما الحكماء ، فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد أربعة طرائق :

إحداها ما أفاده الشيخ ^(١) في كتاب المبدأ و المعاد فإنه لما أقام الدليل على أن الصورة العقلية إذا اتحدت بالعقل بالقوة سيرته عقلاً بالفعل كما نقلنا كلامه في هذا الباب ^(٢) ثم قال بعد ذلك حسبما نقلنا أيضاً إن الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها ^(٣)

(١) الظاهر ان هذه الطريقة والتي تليها طريقة واحدة و كيف كان فهي حجة قوية على كون الجوهر المجرد عاقلاً لذاته فالقول انما اقاموا هذه البراهين في الجواهر دون الاعراض بيان ذلك ان الصورة العقلية لمكان تجردها و برائتها من البادة و القوة حاضرة الوجود مجتمعة اجزاء الكمال فاذا كانت جوهرأ موجودة لنفسها فهي لكونها موجودة لنفسها حاضرة لها اي معقولة لها و لكون نفسها واحدة لها محضرة لها اي عاقلة لها لان الملاك في صدق الوصف وجود شيء لشيء واذا كان الوجود جوهرياً كان موجوداً لنفسه و متصفاً بنفسه - ط مد .

(٢) بفتح المثناة لان قال جواب لما - س ره .

(٣) لم يكن حديث الاتحاد في كلام الشيخ هنا بل عبارة على ما نقل و هذه الصورة اذا كانت تجعل غيرها عقلاً بالفعل بان تكون له ولعله قدس سره حمل الكون له على الاتحاد ككون الوجود للوجود واحدة له و للوحدة و نحو ذلك ولا داعي عليه بل اللام لام الارتباط و يتم الدليل بدون الابتناء على الاتحاد فيقول اذا كان قيام المعقول بالغير يجعل الغير عقلاً بالفعل بقيامه بذاته و هو الاتحاد يجعل ذاته عقلاً و عاقلاً بالفعل لان ذاته حينئذ يقوم مقام الغير والمقولة ذاتية للمعقول بالفعل - س ره .

صيرتها عقلاً بالفعل فإذا كانت قائمة بذاتها كانت أولى بأن تكون معقولة؛ فإن الحرارة إذا صيرت الجسم الذي هي فيه متسخناً فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت أولى بالتسخين، وكذا الجسم إذا صار مفرقاً للبصر بسبب حصول البياض فيه فلو كان البياض قائماً بذاته كان أولى بأن يكون مفرقاً للبصر، وقد علمت ضعف ما احتج به في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة، فإذا ضعف المبني عليه ضعف البناء والمبني.

الطريقة الثانية وهي قريبة المأخذ مما أشرنا إليه أولاً^(١) وهي إن كلما كان مجرداً عن المادة ولواحقها فذاتها المجردة حاضرة لذاتها المجردة، وكل مجرد يحضر عنده مجرد فهو يعقله، فإذا كان كل مجرد فإنه يعقل ذاته، أمّا بيان إن كل مجرد فإن ذاته حاضرة لذاته فلأن الشيء الموجود إمّا أن يكون موجوداً لذاته قائماً بذاته، وإما أن يكون موجوداً لغيره قائماً بغيره، وليس لقائل أن يقول: لا يلزم من كون شيء موجوداً أن يكون موجوداً لنفسه أو لغيره^(٢) لأن ما ذكره كلام لا حاصل له، ومنشأ هذا الوهم إن حضور الشيء عند الشيء أمر إضافي فلا يعقل ثبوته إلا عند تباين الطرفين، وقد مرّ بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه، وما ينبئ على صحة هذه الإضافة ودفع الحاجة إلى التباين صحة قولنا ذاتي وذاتك. وأيضاً فإننا نعقل ذاتنا^(٣) وليست لكنّ ذاتان ذات تعقل وذات هي

(١) وهو القياس الثاني ومن الافتراق بينهما أن العلم هناك عبر عنه بعدم الاحتجاب واما بالضرورة وسبأني في كلام الشيخ الإشراقى أن التعبير بعدم غيبة الصورة عن الذات المجردة أتم وذلك لأن الحضور يستدعي الإضافة - ره .
(٢) أى يجوز الغلو عنها بأن يكون موجوداً نفسه لالنفه للزوم الاتينية ولالغيره حيث يكون مجرداً - س ره .

(٣) أن قلت : هذا مصادرة اذ لم يثبت بعد أن المجرد عاقل لذاته معقول لذاته بل هو بصدداً لا ببيان بهذا الدليل . قلت : أخذنا تعقل ذاتنا بذاتنا ولم نأخذ بتجردنا بل نأخذ مطلق العلم والإدراك ولفظ التعقل تعبير عن العلم وهذا كما قلنا سابقاً أن العقل الهولاني

معقولة بل لكل منادات واحدة بلاريب فاذا كنا عاقلين لذواتنا فلا بد أن يكون المعقول منّا هو العاقل بعينه فعلم أن هذه الإضافة غير مستدعية للتغاير . وأما بيان إن الشيء المجرد إذا حضر عنده مجرد فهو يعقل ذلك المجرد ، وذلك لأن المعنوي للعالمية حضور صورة المعلوم عند من له صلاحية الإدراك بشرط تجرد الصورة ، وقد سبق بيان مراتب الإدراك بحسب مراتب التجرد ، وإن التجرد التام للصورة العاضدة شرط كونه معقولاً والجوهر المجرد يصدق عليه إنه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة و آثارها فاذا تحقق الشرطان وهو الحضور للصورة مع التجرد التام فوجب حصول المشروط بهما و كونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت إن كل مجرد عاقل لذاته .

الطريقة الثالثة ما افاده صاحب التلويحات و ذكر إنه قد استفاد هذه الطريقة من روحانية المعلم الأول في خلسة لطيفة شبيهة بحالة النوم تمثل له مخاطباً إياه ، قال : شكوت إليه من صعوبة مسألة العلم فقال لي إرجع إلى نفسك فينحل لك ، فقلت و كيف فقال إنك مدرك لنفسك فاذا دراك لذاتك أبدأك أو غيرها فيكون لك إذن قوة أخرى أو ذات تدرك ذاتك ، و الكلام عائد و ظاهر استحالته و إذا أدركت ذاتك بذاتك بأعتبار أثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فإن لم يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فما كنت أدركتها ، فقلت فالأثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة أو مخصصة بصفات أخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية و إن تر كبت أيضاً من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها ، و إن فرض منعها تلك فلما منع آخر و أنت تدرك ذاتك و هي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الإدراك بالصورة فقلت أدركت مفهوم أنا ؛ فقال مفهوم أنا من حيث إنه مفهوم أنا لا

بالقوة في جميع التقلات حتى تعقل ذاته ولا ينافي ذلك ان كل بهيمة تعلم ذاتها لطلبها ملام ذاتها وهربها عن منافعها فضلاً عن الانسان وذلك لان مرادنا ان تعقل ذاته بالقوة لا ان تخيل ذاته او توهم ذاته بالقوة - س د هـ .

يمنع وقوع الشركة فيه ، وقد علمت أن الجزئي من حيث أنه جزئي لا غير كلي ، وهذا وأنا ونحن وهو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئية ، فقلت فكيف إذن قال فلماً لم يكن علمك بذاتك بقوة غير ذاتك فانك تعلم أنك أنت المدرك لذاتك لا غير ، ولا بأثر غير مطابق أو مطابق فذاتك هي العقل والعقل والمعقول ، ثم قال بعد كلام آخر فأذريت إنها تدرك لا بأثر يطابق ولا بصورة فاعلم أن التعقل هو حضور صورة الشيء ، للذات المجردة عن المادة ، وإن شئت قلت عدم غيبته عنها وهذا أنتم فالتنس لكونها مجردة غير غائبة عن ذاتها فبقدر تجربتها أدركت ذاتها وما غاب عنها إذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسما والأرض ونحوهما فاستحضرت صورته ، أما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها ، وأما الكلبيات ففي ذاتها إذ من المدركات كآية لا تنطبع في الأجرام والمدارك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن النصور ، وإن قيل المخارج إنه كلي. فذلك بقصدان ، ثم ساق الكلام إلى بيان أمور أخرى في باب العلم والإدراك ، وحاصل ما ذكره إن النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول أثر أو صورة من ذاتها في ذاتها فكل مجرد هذا حكمه فكل مجرد عاقل لذاته ، وأما قوله أما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها وأما الكلبيات ففي ذاتها يدل على أنه يوافق الشيخ الرئيس في إنكار ما صح عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف كما بينا^(١) ، وكذا في تمة كلماته

(١) وهو ان النفس كل القوى اعلم ان هاهنا اقوالا احدها ان النفس تدرك الكلبيات فقط ولا تدرك الجزئيات بل قواها تدركها ، واستناد دركها الى النفس بالمجاز من باب الوصف بحال المتعلق ، وهو صحيح السلب عن النفس والثاني ان النفس هي المدركة بالحقبة لها لكنها منطبعة في القوى ودرك النفس لها حضوري وهو قول معتقدهم. والثالث ان النفس مدركة لها بان القوى مراتب النفس فهي العاقلة والمدركة والمحركة وهذا هو منصف المصنف « س » وكلام الشيخ الاشرافي لا يعمل على الاول لانه من سخييف الاقوال بل على الثاني ومؤاخذة المصنف « س » من حيث انكار الشيخين ان القوى مراتب النفس في باب ادراك الجزئيات واما المؤاخذة في باب درك الكلبيات فهو انه عند المصنف قدس سره بالاتحاد وبشاهدة ارباب الانواع عن بعد - س ده .

التي تر كنا نقلها مخافة الاطباب بعض مؤاخذات يمكن استنباطها من الاصول التي قررناها فيما سبق .

الطريقة الرابعة إنهم ذكروا إن كل ذات مجردة يسمح أن تكون معقولة وهذا مما لا شبهة فيه إذا من شيء إلا ومن شأنه أن يصير معقولا إما بذاته وإما بعد عمل تجريد ، وأما الشبهة بأن ذات الباري جل مجده غير معقولة للبشر فهي مندفة بأن المانع عن أن تصير ذات معقولة لنا ليس من جهة ذاته لأن ذاته في غاية الوضوح والظهور ^(١) بل من جهتنا لثناهي قوة إدراكنا وقصورها عن الإحاطة والاكتهان به فلاندرك منه إلا بقدر قوتنا وطاقتنا .

و بما ذكرناه يندفع اعتراض صاحب المباحث إن من زعم إن ماهية الباري تعالى نفس إنيتته أمكنه أن يبين ذلك بأن يقول حقيقة الوجود منصورا وحقيقة الباري تعالى هو الوجود المجرد عن سائر القيود ، وإذا كان الوجود منصورا وتلك

(١) لانه نور الانوار وعدم معقوليته للبشر من وجه واحد وهو الاكتهان به لمقولهم من حيث انها عقولهم اذ الممكن لا يعبط بالواجب ، واما من حيث وجهه و هو الوجود النسيط على كل شيء فلا معروف الا هو بوجه اذ لكل شيء كما قال الحكماء المتألهون جبهتان : جهة نورانية هي وجه الله ، وجهة ظلمانية هي وجه نفسه ، والوجود هو النور والنور هو حنية الظهور ، وهي الظلمة والظلمة هي حنية الاختفاء وايضا لا يعرف الذات بالذات للبشر ولكن يعرف الذات بالصفات لهم اذ معرفة الصفات لها مجال رحب . وايضا الوجود الحقيقي و هو حنية طرد العدم عن كل مهية و حنية الاباء عن العدم نور الوجوب و هو نور السموات والارض و العلم بالوجود على انهاج الاول العلم به بالعلم بالمساقيات المتحققة من حيث انهاحكايات الوجود كما هووظيفة الحكيم الباحث عن حقائق الوجودات . و الثاني العلم به تعالى بالعلم بالعنوانات المساوقة له ك مفهوم الوجود ومفهوم النور والشعور و الحياة السارية و مفهوم الوحدة والعشق الساري ونحوها . و الثالث العلم به علما حضوريا كعلم العاني بالحق في هذه كلها هي وجوده العلم بالوجوب الذاتي تعالى شأنه سيما ان تعرف انه بنور مستعار منه - س و ه .

القيود السلبية معقولة وجب أن يكون حقيقة الباري معقولة بتمامها ، و أما على مذهبنا فلا يمكننا أن نقول ذلك ^(١) .

أقول : إنك قد علمت أن مفهوم الوجود المشترك بين الأشياء ليس حقيقة شيء من الموجودات فكيف حقيقة الباري ^(٢) ، وإن حقيقة الوجود أمر متفاوت بالشدة والضعف ، وحقيقة الباري وجود غير متناهي الشدة فكيف ، يساوي وجودات الممكنات وإن كان الجميع مشتركا في مفهوم واحد كلي عام ، و ما أسوأ ظن هذا الرجل بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم إنهم رأوا إن الامتياز بين الباري والممكنات بعد اشتراك الكل في الحقيقة الواحدة إنما هو بسبب أمور زائدة هي موجودة لها و مسلوقة عنه تعالى حتى يكون الممكنات أكثر كمالاً و وجوداً من الباري مع أن كل وجود ، و كل كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده ، و الوجود خير محض ، و خير الخبرات هو ذات الباري و كل خير بعده فائض من عنده ، و الأعدام والسلوب بماهي أعدام و سلوب ضرور محضة ، و كل سلب صادق في حقه تعالى فمرجهه إلى سلب سلب ، و مرجع ذلك إلى الوجود البحت الشديد فإن سلب الجسمية عنه تعالى ليس

(١) من ان له تعالى ماهية - اقول : الامر بالمعكس فان حقيقة الوجود الخارجى لا تغفل و الا انقلبت كما امر و اما الماهية المصطلحة المضافة للوجود القابلة له فممكنة الاكتناه بالتحديد - س ر ه .

(٢) ما اجعل هذا الرجل اللقب بالامام بلسان القوم فانهم حيث قالوا : الله تعالى وجود بحت ، ارادوا به حقيقة الوجود الذى هو حيثية طرد العدم لا المفهوم العنوانى المشترك فيه و حيث قالوا ماهيته انيته ولم يقولوا ماهيته الاتية ارادوا مرتبة فوق التمام من الوجود التى لم تغالط ماهية بخلاف التامات لا مطلق الوجود فان الوجوب الذاتى هو الوجود لا ان الوجود هو الوجوب الذاتى فان ابهام الانعكاس من المغالطات نعم حقيقة الوجود لا تغالف بين مراتبها الا بالكمال و التقص و التقدم و التأخر و نحوها و الصنعية معتبرة بين العلة و المعلول بل العلية ليست الا التشأن و المراتب المتراقبة كل سافلة منها فى العلية و هكذا الى المرتبة الاعلى كالتمييز فى الاجمال - س ر ه .

لأنّ الجسم موجود بل لأنّه ناقص الوجود مصحوب بالشروط والأعدام والاستحالات و كذا سائر الصفات السلبية ، و الواجب تعالى وجود بلا عدم و كمال بلا نقص و فنور و خير محض بلا تغيير و زوال ، و إذا ثبت إنّ كلّ ذات مجردة فإنّها يصح أن تكون معقولة و جب عليها صحة كونها عاقلة لأنّها إذا صحّ كون ذلك المجرد معقولاً لنا صحّ كونه معقولاً لنا مع شيء آخر^(١) ، وقد عرفت إنّ كون شيء معقولاً هو حصول صورة مساوية لذلك المعقول للعاقل فإذا عقلنا ذاتاً مجردة و عقلنا معها شيئاً آخر فقد قارنت صورتاهما فصحة تلك المقارنة إمّا أن تكون من لوازم ماهيتهما أو يتوقّف على حصولهما في الجوهر العاقل لكن القسم الثاني باطل و ذلك لأنّه لو توقّفت تلك الصحة على حصولهما في الجوهر العاقل و حصولهما في الجوهر العاقل نفس مقارنتهما فيلزم أن يتوقّف صحة مقارنتهما على حصول مقارنتهما فيكون صحة الشيء متوقّفة على وجوده ، و ذلك محال لأنّ إمكان وجود الشيء الممكن قد يجوز أن يكون سابقاً على وجوده ، و أما العكس فهو ممتنع ألبيته فقد ظهر إنّ إمكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين من لوازم ماهيتهما فلو فرضنا صورة معقولة موجودة في الأعيان قائمة بذاتها فيجب أن يصحّ عليها مقارنة سائر الماهيات و ذلك إنّما يكون بانطباع صورها فنبت إنّ كلّ ذات مجردة^(٢)

(١) لعل هذا الدليل للمشايخ الفاضلين بأن العلم بالنفي منحصرفى الحصولى فارادوا اثبات العلم بالنفي على وجه يبين كيفيته فعملوا المقارن الاخر هو الصورة اذ لولاه فائبات المقارنة المطلقة بسكن بالسهل من هذا كأن يقال : صحة مقولية البجرد للنفي صحة مقارنته لذلك الغير او يقال : البجرد اما علة تامة و اما معلول و كل منهما واجب الاقتران مع الاخر لكنه من مبادئ العلم الحضورى بالنفي - س ر ه .

(٢) من اهم ما يجب التنبيه له فى باب العلم ان العلم الحصولى لا موطن له فى الخارج عن ظرف علم النفوس المتعلقة بالابدان ، وبعبارة اخرى الجواهر العقلية المجردة من البادة ذاتا و فضلا لا علم حصولى لها و ذلك لان حقيقة علومنا الحصولية على ماتطية الاصول السالفة انا نجد وجودات مجردة عقلية اومثلية بحقيقة ماله من الوجود الخارجى

يصح أن تكون عاقلة لتلك الماهيات لأنَّ التعقل عبارة عن حصول صور الماهيات للذات المجردة فإذا صحَّ كونها عاقلة لها صحَّ كونها عاقلة لذاتها لأنَّ كل من عقل شيئاً فيتضمن عقله لذلك الشيء. عقله لذاته العاقلة فنبت إنَّ كل مجرد يصح أن يكون عاقلاً لذاته ولغيره ، و كل ما يمكن و يصح في عالم الإبداع بالإمكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب ، إذ لا يمكن هناك تجدّد الحال و الانتقال من قوة إلى فعل لعدم المادة و الحركة هناك فليس في المفارقات كمال منظر ، وبهذه الطريقة يثبت علم واجب الوجود بذاته وللأشياء لأنك قد عرفت إنَّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات ، و كل ما يمكن له بالإمكان العامي فهو واجب الوجود له بالذات .

و اعلم أنَّ الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون أولاً كون الواجب تعالى عاقلاً لذاته ، ثم يثبتون علمه بسائر الأشياء لأنَّ ذاته علة لما سواه ، و العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب أن يكون عاقلاً لما سواه ، و بهذه الطريقة يثبتون أولاً كونه عاقلاً للأشياء ، ثم يقولون عاقلينه للأشياء مستلزماً لكونه عاقلاً لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان في الجهة .

و أقول : هذا المسلك الأخير لا يخلو عن صعوبة و إشكال على مقتضى القوانين

الترتيب عليه آثاره وهذه علوم حضورية ثم نجد من طريق اتصالنا بالمادة أن آثار الوجود البادئ لا يترتب عليها فتحسب أن ما عندنا من تلك الوجودات المجردة ذات الآثار هي هذه الأشياء الطبيعية وجدت في أذهاننا بوجود ذهني غير ذي آثار وعند ذلك تنشأ الماهيات و المفاهيم و هي العلوم الحصولية فهذا العرض الوهمي للصور العلمية على الذوات الطبيعية المادية من طريق الاتصال بالمادة هو الذي أوجد العلوم الحصولية و انشأ الماهيات و المفاهيم النهائية التي لا يترتب عليها الآثار ، و من هنا يظهر أن المجردات العقلية المحضة التي لا اتصال لها بالمادة البتة لا منشأ عنها لظهور الماهيات و المفاهيم ولا موطن فيها للعلوم الحصولية بل إنما تنال من الأشياء نفس وجوداتها تبارك حضورياً غير سراي فافهم ذلك - ط مد .

المشهوره من وجوه :

أحدها إن إمكان الفرد وإن استلزم إمكان الماهية وإمكانها يستلزم إمكان سائر الأفراد لكن بشرط كون الماهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة إلى أفرادها^(١) فإن ذلك بما كانت الصورة الموجودة في الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم ككونها حالة في الذهن على ما هو طريقة القوم^(٢) فيجوز أن يكون المقارنة من هذا القبيل^(٣) ، وأيضاً كل ما يلحق الطبيعة باعتبار أنها ذهنية كالكلية والنوعية والاشتراك فلا يندمى إلى الخارجي منها ، بل نقول إن مطلق المقارنة طبيعة جنسية مبهمه^(٤) لا يلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة ، ألا ترى إن مقارنة الصورة الجسمانية مع الصورة المجردة غير صحيحة .

و ثانيها إن هذه القاعدة منقوضة بأن واجب الوجود لا يصح عليه مقارنة شيء^(٥) فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله تعالى بالأشياء ، اللهم إلا على قاعدة

(١) أي لا جنسية متساوي النسبة أي متواطية لا مشككة - س ر ه .

(٢) فيمكن المخالفة النوعية وإن لوحظ أنهم مصرون مع العرضية بل الكيفية على انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجودات وإن العلم بكل مقوينة من تلك القولية يكون النوع محفوظاً لتطرق احتمال التشكيك - س ر ه .

(٣) احتمال تارة اختلاف المقارن وتارة أخرى اختلاف المقارنة أولاً وبالذات فإن المقارنة التي بين العقولين في العقل مقارنة العالين في محل و المقارنة بين الذات المجردة والعقول في الخارج مقارنة الحال والمحل لكن إذا خصص صحة المقارنة بالذهن فليدفع المعنوي الذي ذكره السندل من أنه يلزم تقدم حصول الشيء على إمكانه والامر بالمعكس ولله لم يدفع لوضوح الدفع لأن الاختصاص لا يستلزم التوقف والتوقيت لا يستلزم التوقيف والقضية حينية لامشروطه - س ر ه .

(٤) يعني إن لا حظنا المقارنة الخاصة يحتمل كونها من الموارد الذهنية فلا تستدعي فإن لا حظنا المقارنة البهية الدائرة بين الأنواع تسليماً لقول السندل أنها لازم الماهية نقول إن مطلق المقارنة الخ - س ر ه .

(٥) الأولى مصدر مضاف إلى المفعول والثاني مضاف إلى الفاعل وإنما لا تصح لأن المقارنة البأخوذة في الاستدلال تستدعي الاثنينية المزلية كشيء وشيء وهو تعالى

من جوّز ادّسام صور الأشياء المعقولة في ذاته .
و ثالثها إنه يلزم أن يوجد في كل واحد من العقول صور جميع الممكنات بالفعل ، و ذلك يقتضي جهات كثيرة فوق الحصر في المملول الأول^(١) ، و ذلك يناهض ما اتفقوا عليه من أن كل واحد من العقول لا يزيد جهاته على اثنين أو ثلاثة ، و بالجملة هذا المنهج صعب السلوك لا يتم^(٢) ولو تمّ لا يتم إلا بالقول بأن العقل عبادة عن اتحاد العاقل بالمعقول^(٣) ، وإن الباري جلّت عظمتة جميع الأشياء على الوجه الأرفع الأعلى .

فصل (٢)

✽ (في ان كل مجرد فانه عقل لذاته) ✽

هذا المطلب مما لا يحتاج إلى استيناف برهان إذ قد لزم من المطلب الأول بحسب جميع الطرق المذكورة إن كون الشيء عاقلاً لذاته لا يتناقض مع كونه معقولاً

✽ مع كل شيء لا بمقارنة ومبته تعالى قيوميته وهو كالشيء بحقيقة الشيء و ماعداء كمي .
بما هو في . - س ر ه .

(١) على سبيل التمثيل اذ الكلام في مطلق المجرد فيشمل الواجب ويلزم التركيب فيه ايضاً وهو اشنع ، و بيان اللزوم انه اذا صحت المقارنة عليه تعالى مثلاً صح عليه مقارنة كل الصور معاً اذ مقتضى الدليل صحة مطلق المقارنة ، ولان كل صورة فيه ايضاً مجرد صح عليه مطلقها لا كما يقولون ان الصور قائمة به تعالى بترتيب سببي و مسببي العلم الا من دليل آخر بل صح عليه مقارنة ذات الصور لا بالترتيب بناءً على العلم العضوري . - س ر ه .

(٢) نعم هذا الدليل لا يثبت اصل المقارنة تام فكأنه ازيل به المانع عن العلم بالغير كان قالاً يقول العلم بالغير يستدعي مقارنة الغير للمالم الازلي و هي لا يجوز و المستدل يثبت الجواز ليكون العلم بالغير مبرهنًا غير مكثف فيه بالافتراضات فبعد اثبات المقارنة ينبغي ان يتسك في اصل العلم بدم العجائب بين الوجوديين النوريين و نحوه . - س ر ه .
(٣) اي هذا ايضاً معادرة و الا بالقول بان الباري تعالى الخ وهذا شيء ليسوا قائلين به و لم يمكنهم اثباته . - س ر ه .

لذاته ^(١) ، و يمكن أيضاً بيانه بالطريقة الأخيرة ^(٢) بأنه متى صحّ كونه مدرّكاً لغيره وجب أن يكون مدرّكاً لذاته لأنه لما كان مجرداً عن المادة و لواحقها فكل ما أمكن له فوجب أن يكون حاصله بالفعل لامتناع كونه مورداً للانفعال والتجدد، فليس فيه شيء بالقوة ، ولا يمتنع فيه حالة لم تكن من قبل فكونه ممكن المعقولة غير متفك عن كونه بالفعل معقولاً فوجب أن يكون معقولاً لكل ما يصح أن يكون معقولاً له بالفعل فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائماً .

و اعلم أن بعض من كان في عصر الشيخ كتب إليه في هذا المقام إشكالاً وهو إنَّ الذي يدركنا المعقولات قد بان وصحّ إنه جوهر مجرد ؛ فان كان كل مجرد عقلا وجب أن يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل و ليس كذلك ^(٣) .

فإن قلتم: إنه بسبب اشتغاله بالبدن يعوق عن أفعاله .
قلنا: لو كان كذلك لما كان ينزفع بالبدن في التعلقات و ليس الامر كذلك .
فأجاب الشيخ بأنه ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سبباً لقوامه ، ولا بوجه ما سبباً

(١) و المعقول بالفعل عقل بالفعل و يجعل ما هو له عقلا بالفعل - س ر ه .

(٢) أى بالمقدمة الاولى المستعملة فيها من ان كل مجرد يصح ان يكون معقولاً للغير فيقال كل ممكن المعقولة للغير ممكن المعقولة مطلقاً والامكان في المجرد العقلي امكان عام في ضمن الفعليّة و المعقولة بالفعل فيه انما هي لكل ما يصح ان يكون معقولاً له ومن الكل ذاته فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائماً - س ر ه .

(٣) ان اريد بالعقل بالفعل المعقول بالفعل كالكلّي العقلي كما مر في كلام العلم ان النفس اذا حصل لها معقول صارت عقلا اولاً و اذا حصل لها معقول ثان صارت عقلا ثانياً فلا اشكال اذ لا تخلو عن تعقل كلّي اولى من البدهيّات الاولى لكن اريد به العقل بالفعل كالعقل الفعال ولا اقل من العقل بالفعل الذي هو ثالث الاربع في النفس اذ المجرد عند التشكل هو الذي تجرد عن الاحياز والافاق والادضاع والجهات و بالجملة عن القوى والاستعدادات حتى ان الحدوث في البدن ينافي التجرد فاذا كانت مجردة هكذا في اول الامر صعب الاشكال بخلاف ما اذا كانت جسمانية الحدوث روحانية البقاء - س ر ه .

لحدوثه ، ولا سبباً لبيأته يتشخص بها و يتهيأ لأجلها للخروج إلى الفعل^(١) ، و البرهان الذي يقوم على أن كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على المجرد التجريد التام ، ثم ليس من العجب المستنكر أن يكون الشيء الذي يمنع من شيء يمكن من شيء ، والذي يشتغل عن شيء ، يشتغل بشيء انتهى كلامه .

أقول : هذا المطلوب مما يحتاج إلى تنقيح ، و كلام الشيخ غير واف بالمقصود إذ لا أحد أن يقول النفس الناطقة عند الشيخ و من تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل بحسب ذاته الجوهرية ولا يكتنفه شيء من العوارض المادية ، و المادة البدنية و إن كانت مرجحة لفيضان وجودها الشخصي عن الواهب لكنها غير داخلية في قوامها ذاتاً و حقيقة و ماهية و وجوداً ، و البرهان السابق إن تم فهو جار في كل ذات مجردة فيجب أن يدل على أن النفس لكونها جوهرأ مجردأ يصح عليها لذاتها أن تدرك جميع المعقولات من غير بممانعة من قبلها حتى لو فرض سلب البدن وعوارضه عنها^(٢) ، و كذا آثار شواغله عن الإدراكات عنها بالكلية لكأن عاقلة الحقائق دفعة واحدة بلا اكتساب و تفكر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالي باطل ؛ فاذن انعلم يقيناً أن نفوس الصبيان و من لم يتدرّب في العلوم من العقول الهيولانية لو فرض زوال المادة عنها و رفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين عارفين بجميع الحقائق و الصور العقلية دفعة واحدة ؛ فحقّ الجواب عن الإشكال المذكور إن

(١) و هذا كما ان مزاج البدن يوجب حياة جودة الفكر اوجودة الحدس او شدة الحدس و كما له المسمى بالقوة القدسية او العمل الصالح بعقل العلمى - س ر -

(٢) يمكن ان يدفع بان تجرد النفس ذاتاً لا يكفى في كونها عقلاً بالفعل الا بالنسبة الى عقلها لنفسها و اما سائر تفعلاتها الكلية فهي عند الشيخ ره كهالات ثانية للنفس وهي افعال لها تحتاج الى تحقق استمدادات مختلفة مادية و خاصة من جهة حصول علوم جزئية حسية او خيالية لها و هي جميعاً مادية تمدّها لاتنزاع الصور العلمية الكلية فكون النفس جوهرأ مجردأ بالفضل لا يكفى في كونها عقلاً بالفعل في اول وجودها - ط مد -

النفس الإنسانية في أوائل نشأتها ليست عقلاً بالفعل لأنها وإن تجرّدت عن المادة الطبيعية وصورها الطبيعية لكنها غير مجردة عن الصورة الخيالية . و دلائل اثبات تجرّدها لا يدل أكثرها على أزيد من تجرّدها عن العالم الطبيعي ، و أذى يدل على تجرّدها العقلي هو إثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها ، و كذا إدراكها لماهية الوحدة العقلية والبسائط العلمية من حيث وحدتها ووجودها العقلي ، و هذا الحكم الذي يمكن أن يجعل وسطاً ^(١) في برهان تجرد النفس لا يتحقق إلا في قليل من النفوس الإنسانية ، و أكثرها لا يمكنه هذا النحو من التعقل الخالص إلا مع شوب الخيال ، و بالجملة فللنفوس غير هذه النشأة الحسية نشأتان أخريان نشأة الخيال ونشأة العقل فكل نفس إنسانية إذا استحكم فيه إدراك الصور الخيالية

(١) قد اشار الى برهانين من براهين تجرد النفس و انهما لا يجريان في اكثر النفوس احدهما ان النفس مجردة لتجرد معقولاتها ، و ثانيهما تمورها الوحدة و البساطة الحقيقية و انت تعلم انهما في اية نفس تعقفا و لا على تجردها و هي اقل قليل فان التنقل الممنوع للفرس عند المصنف ان يتعد العقل برب النوع و لا اقل من ان يعقل العاقل المعقول بالفعل من الفرس و هو ليس مجرد ماهية اذ تقرر الماهية بدون الوجود باطل بل وجود حقيقي واحد وحدة جمعية ولو وجد في آلاف عقل و هذا بعينه هو الذي في المقول للمعالة المحضة و هو و كذا كل معقول من المعقولات وجود نوري مجرد و مع تجرده عن التراتب من المادة و الجهات و الاوضاع و الاوقات و غيرها جامع لما هو سنعه و لا يشذ شيء من اجزائه العقلية و لا اجزائه الخارجية عن تعقله فسمه و بصره علمه الضروري بالسموحات و البصيراب و يده و رجله و بالجملة قوته المتحركة قدرته و عليه الفعلى و مع ذلك كل الاسماع و الابصار و الايدي و الارجل و غيرها من نوعه الطبيعي و رفاقته الصورية متعلقة به مرتبة اليد سمعه و بصره و يده و رجله و قس عليه و ذلك لان وجود المقول وجود بسيط مبسوط محيط بكل رفاقته و رفاق رفاقته و لهذا هو كاسب و مكتسب و من العلم به يستعلم احكامها ، و اما الاستدلال من الوحدة و البساطة على تجرد محلها و وحدته و بساطته فن الذي يعرف الوحدة الحقيقية و البساطة الحقيقية التي لا تركيب فيه من الوجدان و فقدان الا الاقلون من الكل - س ر ه .

حتى يصير خيالاً بالفعل و منخيلاً فحينئذ يتحقق فيه إن ذاته مجردة عن هذا العالم الحسي الوضعي و جميع ما فيه من ذوات الجهات و الأوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية التي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الأوضاع القابلة للإشارة الوضعية ، و إذا استحكمت فيه إدراك الصورة العقلية بالبراهين اليقينية و الحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلاً و معقولاً بالفعل فيتحقق تجرّده عن الكونين فله أن يعقل كل حقيقة و ماهية متى شاء ، و أراد لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل بعد ما كان كذلك بالقوة عند كونه صورة خيالية .

فصل (٣)

❖ (في نسبة العقل للفعال الى نفوسنا) ❖

قد علمت أن النفس الإنسانية ترتقى من صورة إلى صورة و من كمال إلى كمال فقد ابتدأت في أوائل النشأة من الجسمية المطلقة إلى الصور الأسطقسية ، و منها إلى المعدنية و النباتية ، و منها إلى الحيوانية حتى استوفت القوى الحيوانية كلها حتى انتهت إلى تلك الذات التي منها أول الأشياء التي لا تنسب إلى المادة الجسمية ، و إذا وقع لها الارتقاء منه فما يترقى إلى أول رتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة و هو العقل المستفاد و هو قريب الشبه بالعقل الفعال ، و الفرق بينه و بين العقل الفعال إن العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحوّلها في الأطوار ، و العقل الفعال هو صورة لم يكن في مادة أصلاً ، و لا يمكن أن يكون إلا مفارقة ، و العجب إنه من نوع ما هو عقل بالفعل ^(١) لأنه متجدد به إلا

(١) كونه عجباً من جهة أن أحدهما فقير والاخر مغنر اليه واحدهما مادي من وجه والاخر مجرد محض عن المواد و بعضهم لا يجوزون اختلاف افراد نوع واحد في المادية و التجرد ونحوهما - س ر ه .

أنه الذي جعل الذات التي كانت عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل ، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة هي متخيلات معقولات بالفعل فإن الشيء بنفسه لا يمكن أن يخرج من القوة إلى الفعل ، وإلا لكان الشيء الواحد جاعلاً ومفعولاً لنفسه و القوة فعلاً هذا محال ؛ فإن المعدم لا يصير موجوداً إلا بموجود بالفعل ، والجسم لا يتسخن إلا بمسخن غيره ، ولا يستنير إلا بمنير بالذات ؛ فنسبة العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين التي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لأن البصر هو قوة استعدادية و حياة ما في مادة و هو من قبل أن يصير مبصرة و مرئية بالقوة ، و ليس في جوهر الباصرة التي في العين كفاية في أن تصير مبصرة بالفعل ، ولا في جواهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل ، فإن الشمس تعطي البصر ضوءاً اتصل به وتعطي الألوان ضوءاً اتصل به فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصراً بالفعل ، و يصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد أن كانت مبصرة بالقوة ، و ذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الذي هو بالفعل دائماً يفيد العقل الهولاني وجوداً ما منزلة ذلك الوجود من العقل الهولاني منزلة الضوء من البصر ، و كما إن البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب إبصاره و يبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه و يبصر الأشياء التي هي كانت بالقوة مبصرة مرئية فتصير مبصرة مرئية بالفعل كذلك العقل الهولاني فإنه بذلك الوجود العقلي يعقل نفس ذلك الوجود ، و به يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب فيضان ذلك النور العقلي في العقل الهولاني ، و به يصير الماهيات التي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، و به يصير أيضاً هو عقلاً بالفعل و هي أيضاً عقولاً بالفعل ، و قد علمت من طريقتنا إن الحس عين المحسوسات ، وإن الجوهر الحساس منها يدرك المحسوسات له بنفس تلك المحسوسات فالبصر منها يدرك المبصرات بالذات بنفس تلك المبصرات بالفعل و كذلك العقل بالفعل من يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عند ما كانت معقولة بالفعل ، و اعلم أن المبصر بالذات عندنا ليست هذه الألوان والبهائم والأشكال القائمة بالمواد الخارجية لما أقومنا البرهان على أن لا حضور

للأجسام المادية وأعراضها عند شيء أصلاً ، وما لا حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة ، بل الحاضر بالذات عند الحس البصري هو صورة مماثلة لهذه المسماة بالمبصرات عند الناس ، فنسبة الألوان الخارجية إلى المبصرات بالفعل كنسبة الماهيات الخارجية إلى صورتها العقلية ، و نسبة الضوء الفاض عليها ^(١) من الشمس كنسبة الوجود الخارجي المادي الفاض على الصور الطبيعية من المبدء المفارق ، و نسبة المبصرات بالفعل إلى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل إلى العقل بالفعل ، و

(١) أى على الألوان الخارجية يريدان ما قالوا ان نسبة نور العقل الفعال الى العقل و المعقولات بالفعل نسبة ضوء الشمس الى الألوان الخارجية انما هو من جهة ان الألوان فى الظلمة مبصرة بالقوة و فى الضوء مبصرة بالفعل بالنسبة و الا فالمبصر بالفعل هو الألوان المبصر بالذات لا المبصر بالعرض فاذا مثل من هذه الجهة فنسبة الوجود الخارجى الفاض من المفارق على الصور الطبيعية الخارجية كنسبة الضوء الفاض من الشمس على الألوان الخارجية ، و نسبة الوجود العلمى الفاض من المفارق على العقل بالفعل و المعقولات كنسبة نور الحس الفعال لو كان تامة كان الفاض تقديراً على الحس و المعسوس بالفعل كما قال ينبغي ان يكون جوهر آخر و ان كان نسبة الحس بالفعل و المعسوس بالفعل الى العاقل بالفعل والمعقول بالفعل نسبة واقعية . اقول : المبصر بالذات و المبصر بالفعل كالمعلوم بالذات ، قد يقال على ما حصل صورته عند البصر و العالم وهذا يصدق على الامر الخارجى ولا يصدق على الصورة اذ لا صورة للصورة فالصورة حينئذ ما به ينظر لا ما فيه ينظر لانها مرأت اللعاط ، و كثيراً ما يقال على ما حصل بذاته عند البصر و العالم و حينئذ يصدق على نفس الصورة لا على ذى الصورة لان وجوده للمادة لا للعالم فاندمج الاشكال .

ثم من التطابق بين النور العقلى و النور الحسى انه كما ان النور الحسى ظاهر بالذات و به يظهر الألوان و غيرها ولا يقصد بالنظر كذلك النور العقلى ظاهر بالذات و مظهر لماهيات المعقولات ولا تلتفت النفس الى نور العقل الفعال وصار هذه الماهيات حجاب نور العقل الذى هو وجوده و وجودها الجسمى و الحال ان العقل ينبغي ان لا يرى عقلاً و معقولا الا و يرى العقل الكلى فيها - س ر ه .

العقل بالفعل عين معقولاتها ، و البصر بالفعل عين مبصراتها ، و بازاء العقل الفعال في باب العقل و المعقول ينبغي أن يكون جوهر آخر في باب الحس و المحسوس يكون نسبته إليهما كنسبة العقل الفعال إلى العقل و المعقول ، فالفرض هاهنا إن فعل هذا العقل المفارق في العقل الهولاني شبيه فعل الشمس في الضوء ، الحاصل للبصر و المبصرات ، فلذلك سمى بالعقل الفعال ، و مرتبته في الأشياء ، المفارقة الذوات التي ذكرت بعد السبب الأول هي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء ^(١) ، فإذا حصل منه في القوة الناطقة ما منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي محفوظة في القوة الخيالية معقولات أوائل و ثواني ، والفرق بين الذوات المفارقة البرئية عن القوة و الانفعال هو بالكمال و النقص و كذا الفرق بينهما و بين المبدأ الأول تعالى ، وقد أشرنا إلى أن العقل الفعال هو من نوع العقل المستفاد و صور الموجودات فيه هي أبدأ على الترتيب الأشرف فالأشرف ^(٢) و إن لم تكن متميزة بالوجود لا بالحلول في الجوهر الفعال ولكنها مع ذلك مترتبة وهذا أيضاً من العجائب ^(٣) و ترتيبها في العقل الفعال غير ترتيبها في العقل المستفاد وذلك لأن أوائل المعقولات هاهنا أحسن وجوداً و كل ما هو أحسن وأضعف وجود فهو أقدم وجوداً من قبل أن نرتقينا بإدراك الأشياء العامة أولاً و الطبائع العامة معلولات للطبائع الخاصة ثم بإدراك النوعيات المحصلة إلّتي هي أكمل وجوداً من التي هي أعرف عندنا وأسهل إدراكاً و ما هو أكمل وجوداً كان أجهل عندنا في أول

(٤) فهم مشائون و اما الاشراقيون فيقولون برب النوع - س د - .

(١) بناءً على القول بارتسام الصور فيه بترتيب سببي و مسببي - س د - .

(٢) أي عدم التميز الوجودي مع الترتيب من العجائب و جواز الجمع بينهما من جهة ان الصور و ان كانت زائدة إلا انها زائدة متصلة لا منفصلة و متصفة هو بها و هي موجودة بوجوده باقية ببقائه قديمة بقدمه على مذهب المذهب قدس سره فالصورة بمعنى ما به الشيء بالفعل ، و جامعية العقل لصور الاشياء عبارة عن جامعية وجود انها ينبعوا على و اسط و ماهياتها لوازم متأخرة لوجوده فالترتيب اعجب العجائب و انما هو باعتبار المفاهيم - س د - .

الأمر فلذلك ربّما يقع ترتيب الموجودات في بعض العقول المتفعلة التي هي صارت بالفعل على عكس ما عليه الأمر في العقل الفعّال هذا بحسب الحدوث، وأمّا حالها بحسب البقاء فهي كما كان الواجب في الجبلة العقلية والدين الإلهي من الترتيب الأشراف فالأشرف والأفول فالأفول على نعت الاتحاد وهذه الصور الطبيعية كلّها في العقل الفعّال غير منقسمة وهي في المادة منقسمة ، ونقل عن المعلم الأول أرسطاطاليس إنّه قال في كتاب النفس وليس بمستنكر أن يكون العقل وهو غير منقسم أن يكون ذاته أشياء غير منقسمة يعطي المادة أشباه ما في جوهره فلا يقبله المادة إلّا منقسماً .

فصل (٤)

❖ (في أن كل من عقل ذاته فلا بد أن يكون عقله لذاته عين ذاته) ❖

❖ (و يكون دائماً مادامت ذاته) ❖ (١)

الذي ذكره في هذا المقصد إنّ كل من عقل ذاته فلا يخلو إمّا أن يكون ذلك لأجل حضور ذاته عند ذاته أولاً أجل حضور صورة أخرى عند ذاته ، والثاني باطل لأنّ تلك الصورة إمّا أن تكون مساوية لذاته في الماهية النوعية أو مخالفة لها ، والأوّل باطل لأنّ تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعية إذا حلّت في ذاته فحينئذ لا يميز أحدهما عن الآخر بالماهية ولا ب لوازمها ولا بشي من العوارض . فلا يكون التمييز بينهما حاصلًا فلا يكون الاثنية بينهما حاصلة وقد فرض حصولها هذا خلف ، وإن كانت مخالفة في الماهية لم يكن حصولها موجباً لتعقل تلك الذات بل تعقل ما تلك الصورة مأخوذة عنه فثبت إنّ تعقل الذات ليس إلّا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائماً هذا ما قيل .

(١) هذا الدوام مناط الفرق مع المطلب السابق اعني كل مجرد عاقل ، و ابناً

المطلب هنا اثبات اصل العلم الحضورى - س ر ه .

أقول : وهو عندي من أسخف الدلائل وذلك لأنّ الامتياز بين الذات المتساوية في الحقيقة النوعية ولوازمها إنّما هو بنحو من الموجودات الشخصية، فإنّ الامتياز بين أشخاص النوع الإنساني بأنحاء وجوداتها ، وكذا الامتياز بين الصورة العقلية^(١) من الإنسان وأشخاصها الخارجية بنحو الوجود ، فإنّ وجود صورتها في العقل وجود أمر عارض لموضوع عندهم ووجودها في الخارج لافي موضوع ، وكون ماهية واحدة موجودة تارة في الخارج بوجود جوهرى وتارة في العقل بوجود عرضي غير مستنكر عندهم ، فلو تعقل عاقل ماهية ذاته بصورة زائدة مطابقة لماهيته لم يلزم منه محال ، وأيضاً نحن كثيراً ما نتصور ذاتنا^(٢) ، ونتصور تصوراً لذاتنا ، ولو كان تعقل الشيء لذاته بصورة زائدة على ذاته مستحيلاً لما وقع منّا هذا التعقل وهو واقع هذا خلف ، فالصواب أن يقال بعد تحقيق إنّ حقيقة كل شيء ، وذاته عبارة عن وجود ماهيته نحواً من الوجود ، فنقول لا يمكن تعقل شيء من الوجود الشخصي إلا بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مرّ مراراً فلو فرض تعقل عاقل ذاته بصورة زائدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لأنّ ذاته جوهر وتلك الصورة عرض ، وجود الجوهر

(١) وما نحن فيه من هذا القبيل لو كان علم الذات المجردة بذاته بالصورة لامن

قبيل اشخاص خارجية من نوع او فيما نحن فيه وهو ان يكون علم المجرد بذاته حصولاً احدهما ذهنياً والاخر خارجي فالامتياز بينهما بالنحوين من الوجود فكيف بقول المستدل لو كان العلم حصولياً بان تكون الصورة مطابقة لزم عدم الامتياز وقوله قدس سره وكون ماهية واحدة الخ اشارة الى ان هذا الامتياز لا يصادمه المطابقة كما يقال الصورة العقلية مطابقة لافرادها - س ر ه .

(٢) اي حصولياً بقرينة لفظ التصور لان قسم التصور والتصديق هو العلم الحصولي ، والحاصل انه كما نعلم ذاتنا حضورياً يمكننا ان نعلمه حصولياً ايضاً ونعلم علمنا الحصولي كما نعلم انفسنا واحكامها بالصور المطابقة وبالعنوانات الحاكية عن احوالها النفس الامرية كما هو ديدن العلماء الباحثين عن الحقائق - س ر ه .

غير وجود المرض بالذات و الهوية فكان كما يعقل شخص شخصاً آخر مشابهاً له في الماهية .

برهان آخر و هو ماسبق من صاحب التلويحات إن "كل صورة ذهنية فهي معروضة للكلية بالفعل أو بالقوة وإن تخصصت بقيوداً أخرى كثيرة ، والذات العاقلة شخص خارجي . وأيضاً نحن نعقل ذواتنا على وجه يمتنع عن الشركة فلا يمكن هذا التعقل بصورة أخرى غير نفس الهوية الوجودية^(١) .

وقال أيضاً في آخر التلويحات توضيحاً لهذا المطلب إنني تجردت بذاتي و نظرت فيها فوجدتها إنسية و وجوداً ضم إليها أنها لا في موضوع الذي هو كرم للجوهرية^(٢) ، وإضافات إلى الجرم التي هي رسم للنفسية ، أما الإضافات فصادفتها خارجة عنها ، وأما إنها لا في موضوع فأمر سلبي ، والجوهرية إن كان لها معنى آخر لست أحصلها أو أحصل ذاتي وأنا غير غائب عنها ، وليس لها فصل فأنني أعرفها بنفس عدم غيبتها عنها ، ولو كان لها فصل أو خصوصية وراء الوجود لأدركتها حين أدركتها إذ لا أقرب مني إلي ، ولست أرى في ذاتي عند التفصيل إلا وجوداً وإدراكاً فحيث امتاز عن غيره بعوارض وإدراك على ماسبق فلم يبق إلا الوجود^(٣) ، ثم الإدراك إن أخذ

(١) الفرق بينه و بين الاول ان بناء الاول على مغالطة الصورة الذهنية للصورة

الخارجية و هذا بناء على مغالطة الصورة الكلية للجسمية ، والاولى ان يقال انه برهان واحد و كلمة ايضاً معناه انه كما ان المعلوم اعنى الذات العاقلة شخص خارجي كذلك العلم به على وجه الشخصية فلا يغنى قوله و الذات العاقلة شخص عن قوله و ايضاً نحن نعقل ذواتنا - س ر ه .

(٢) لانه ليس تمام الرسم الناقص لها اذ الجوهر ماهية اذا وجدت الخ - س ر ه .

(٣) اى عدم غيبتها عن ذاتي و هو ادراك حضوري و هو وجودي ولهذا قال : فلم يبق

الا الوجود - س ر ه .

له مفهوم محصل غير ما قيل فهو إدراك شيء، وهي لا تقوم بإدراك نفسها إذ هو نفسها ولا بإدراك غيرها إذ لا يلزمها استعداد الإدراك عرضي^(١)، وكلّ من أدرك ذاته على مفهوم^(٢) أنا وما وجد عند التفصيل إلّا وجود مدرك نفسه فهو هو ومفهوم أنا من حيث مفهوم أنا على ما يعمّ الواجب وغيره إنّه شيء أدرك ذاته فلو كان لي حقيقة غير هذا فكان مفهوم أنا عرضياً لها فأكون أدركت العرضي لعدم غيبيته عنه و غبت عن ذاتي وهو محال فحكمت بأنّ ماهيتي نفس الوجود وليس لماهيتي في العقل تفصيل إلّا إلى أمر من أمور سلبية جعل لها أسماء وجودية وإضافات، سؤال لك فصل مجهول؟ جواب إذا أدركت مفهوم أنا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة إلىّ هو فيكون خارجاً عنيّ.

قيل لي: فإذا ينبغي أن يجب وجودك وليس كذا^(٣).

(١) أي الإدراك العنصري الحصولي الذي يحصل زائداً على العنصري كما للباحثين عن النفس لا يكون عينها فضلاً عن أن يكون علمها بغيرها عين وجودها أو استعداد العلمين عينها - س ده .

(٢) أي على ما هو مصداق أنا وما وجد عند التفصيل أي عند التحقيق والتفتيش من ذلك المصداق الوجود مدرك نفسه لعدم غيبة ذلك الوجود عن ذاته لتجرده فهو هو أي من أدرك فهو ذلك الوجود أعني الوجود الحقيقي الذي هو حقيقة طرد الدم ومفهوم أنا من حيث مفهوم أنا أي مصداق أنا من حيث أنا ولا بدخل الغيبة على ما يعم الواجب أي واجب الوجود في علمه بذاته وغيره أي و يعم غيره أنه شيء أي وجود حقيقي أدرك ذاته - س ده .

(٣) أن كانت الشبهة أن النفس هي الوجود حيث سلبت عنها الماهية والواجب هو الوجود إذ سلب جميع المعقنين عنه الماهية فالنفس هي الواجب فالجواب أن هذا مغالطة من باب سوء التأليف لانه شكل ثان متألف من موجبتين و أن كانت بهية الاول هكذا النفس وجود والوجود منتزع الدم لأن المقابل لا يقبل المقابل وكل منتزع الدم واجب الوجود فالجواب ما ذكره - س ده .

قلت: الوجود الواجب هو الوجود المحض الذي لا أتم منه ، ووجودي ناقص وهو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي ، والاختلاف بالكمال والنقص لا يحتاج إلى ممتز فصلّي ، وإمكان هذه نقص وجودها ووجوبه كمال وجوده الذي لا أكمل منه انتهى كلامه ، وهو كلام متين في غاية الأحكام والتحقيق ، ونحن قد دفعنا الوجوب الذاتي في الهويات المعلولية بأنّها وجودات تعلّقية الذات ، و الضرورة التي فيها ليست ضرورة أزلية بل ضرورة ذاتية مادامت الذات الإلهية فياضة على الوسائط وبتوسطها على المعلومات المتأخّرة ، فلنعد إلى ما فارقناه وهو إن إدراك الشيء لذاته نفس ذاته ، وذاته دائماً الإدراك لذاته ، ومما يدل على دوام التعقل فينا إن الإنسان إذا انتجع أحواله وجد من نفسه إن إدراكه لنفسه دائم بدوام الذات لأن الإنسان متى كان يحاول فعلاً إدراكاً كبيراً أو تحريكاً فلم يكن قصده إلى الإدراك المطلق أو التحريك بل إلى إدراك مخصوص يصدر منه ويحصل له ، وكذا القول في التحريك فالحارب إذا هرب من عدو أو حرّ أو برد لم يكن هربه من العدو المطلق بل من عدوه الخاص ، ولأن حرّ مطلق بل من حرّ مخصوص أصابه ووصل إلى ذاته ، والعلم بوصول الحرّ والبرد إليه يتضمن العلم به ، وكذا القاصد إلى فعل من الأفعال أو جلب شيء من الشهوات فلا يس قصده إلى حصول ذلك الفعل مطلقاً بل إلى حصوله من جهته ولا إلى قضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة به ، وكل ذلك متفرّع على علمه بذاته ، فظاهر بين إن علم الإنسان بنفسه وذاته أول العلوم وأقدمها ^(١) ، وهو حاضر دائماً غير متفك عنه أبداً ولا يجوز لأحد أن يقول علمي بتقسي لأجل وسط هو فعلي أستدلّ بفعلي ذاتي وذلك لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون أستدلّ بالفعل المطلق على ذاتي أو أستدلّ بفعل صدر من نفسي على نفسي فإن استدللت بالفعل المطلق بالفعل المطلق لا يحتاج إلّا إلى فاعل مطلق فلا يثبت به إلّا فاعل مطلق لفاعل هو أنا ، وإن استدللت على بفعل فلا يمكنني أن أعلم فعلي

(١) وهذا كإرادته ذاته وعشقه لذاته لأن إرادة وقعت منه وبأى شيء تطلعت

فيها مضمين إرادته ذاته وعشقه نفسه - س ر ه .

إلا بعد أن أعلم نفسي فلو لم أعلم نفسي إلا بعد أن أعلم نفسي لزوم الدور وهو باطل، فدلّ على أن علم الإنسان بنفسه ليس بوسط من فعله، وأما احتمال أن يجعل فعل غيره وسطاً في الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفة أصلاً لأن معرفة الشيء إما أن يحصل من ذاته أو من العلم بعلمته كما في البرهان العلمي^(١)، وإما من العلم بمعلوله أو من العلم بما هو معلول لعلّة ذلك الشيء، كما في قسمي البرهان الإنسي^(٢)، وأما ما لا يكون سبباً لشيء ولا مسبباً عنه ولا مسبباً عن سببه فلا يحصل من جهة العلم بذلك الشيء.

فصل (٥)

✽ (في ان العاقل للشيء يجب أن يكون مجرداً عن المادة) ✽

برهانه كما يستفاد من الأصول السالفة إن التعقل لما كان عبارة عن حصول صورة الشيء، المعقول في العاقل و الصورة المعقولة لا يمكن أن تكون قابلة للقسمه المقدرية بوجه من الوجوه، ولا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض كالسواد فإنه وإن لم يكن منقسماً بذاته لا بالقوة ولا بالفعل ولكنه ينقسم بتبعية محله بالقوة أو بالفعل، وكالنقطة فإنها ذات وضع بالعرض وما لا يمكن أن يكون قابلاً للقسمه ولا

(١) معنى ان في جميع الشقوق اضافة الى ذاته ومضمن فيها علمه بذاته - س ر ه .

(٢) قد تقدمت الاشارة في مسئلة ان العلم بذى السبب يستتبع الامن جهة العلم بسببه

الى امتناع حصول العلم بالعلّة من جهة العلم بمعلولها، وكذا يستتبع العلم باحد المعلومين من جهة العلم بالمعلول الاخر لاستلزامه السلوك من المعلوم الى اللة ثم منها الى المعلوم الاخير ولو صح الاستدلال من المعلوم على علته لصح الاستدلال بفعل صدر من نفسى على نفسى وقد ابطله آتفاً فهذان النوعان من البرهان الانى لا يفيد علماً، نعم البرهان الانى في اللزومات العامة التى لا اعلية فيها كاللزامات التى بين احكام الوجود المطلق الذى لا الة له يفيد العلم كما في البراهين المستعملة في الفلسفة الاولى - ط مد .

ذا وضع أصلاً فلا يمكن أن يحصل وجوده لما هو مادي ذو وضع فالصورة المعقولة لا يمكن^(١) أن تحصل لأمر مادي فينمكس عكس التقيض كل ما يعقل صوراً معقولة فهو مجرد عن المادة وهذا هو المطلوب لأنّ التعقل إمّا عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور ، وإما باتحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا ، وعلى هذا فالمطلوب أظهر إذ يستحيل أن يتحد مالا وضع له بما له وضع .

فإن قلت : قد تقرّر إنّ الحمل هو الاتحاد في الوجود ، ونحن نحمل المفهومات الجنسية والنوعية على الأشخاص الجسمانية كزيد وعمر و فرس يحمل عليها مفهوم الحيوانية المطلقة العقلية ، وهي أمر غير منقسم وغير ذي وضع ، وتلك الأشخاص أمور كلّ واحد منقسم وذو وضع فلزم اتحاد مالا ينقسم بما ينقسم واتحاد مالا وضع له بما له وضع .

قلنا : ليس الأمر كما زعمت فإنّ المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الأفراد الخارجية^(٢) فالجنس بما هو جنس أعني الطبيعة الجنسية من حيث معقوليتها وكليتها واشترائها بين كثيرين غير محمولة على الأفراد ، وكذا الطبيعة النوعية والفصلية وغيرهما من المعقولات غير محمولة ولا متحدة بالأشخاص

(١) أصله العكس حتى يكون أصلاً للعكس أي الأمر المادي لا يعقل الصورة

المعقولة - س ر ه .

(٢) يعني أن الكلي الطبيعي يعمل على الأفراد إذ المتبر في جانب المحمول هو

المفهوم و الطبيعي هو السامية من حيث هي والمفهوم الثاني في اشخاصه بحسب الوجود و الكلي العقلي غير محمول عليها لأنه من الذوات ويلحظ معه الوجود النوري التجردى كيف وهو عنده رب النوع . ان قلت : كثيراً ما تقولون ان الكلي العقلي هو جامع لوجودات الأفراد بنوعاتهم وهي هو . قلت : هذا ليس من باب العمل اما علمت ان الذوات لا حمل بينها بل من باب ان وجه الشيء وعكسه هو الشيء بوجه وذو الوجه والعكس هو الوجه والعكس بنوعه اعلى والطبيعي يعمل على العقلي ايضاً - س ر ه .

الخارجية ، والتي يتحد معها من الماهيات الطبيعية هي التي إذا اعتبرت من حيث هي هي في لامتنع ولا لامتنع ، وإن كانت منقسمة في الواقع كما إنها لا موجودة ولا معدومة من تلك الحقيقة وإن كانت موجودة في الواقع ، وهذا لا يناقض ما ذكرناه^(١) فإن الذي ادعيناه هو استحالة كون مالا ينقسم في الواقع متحداً مع ما ينقسم ، و اتحاد الكلّي الطبيعي أعني الماهية من حيث هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بيناه .

فإن قلت : الهوى مجردة في نفسها ثم إنها تقبل المقادير والأبعاد وذوات الأوضاع فإذا جاز كون المحل غير ذي وضع ولا منقسم وكون الحال مقدراً منقسماً ذا وضع فليجز عكس ذلك بأن يكون العاقل منقسماً ذا وضع والصورة المعقولة مجردة^(٢) .

قلت : جوابه بمثل ما مر^(٣) وهو إن الهوى غير مجردة في الواقع بل هي مجسمة لأنها متقومة الوجود بالجسمية لأنها صورتها الجوهرية المتقدمة عليها ، وليست الجسمية المقدارية من العوارض التي تلحق بعد تمام وجود المعروض فلا تجرد لها عن المقادير والأوضاع في نفس الأمر بل بحسب مرتبة ذاتها التي هي جوهر بالقوة ، وأما بيان إن الصورة المعقولة بالفعل غير منقسم ولا ذو وضع مع أنه أمر

(١) يعني لا تنزه عن ان الطبيعي إذا حمل لزم اتحاد مالا ينقسم مع ما ينقسم أيضاً وذلك لأنه منقسم في الواقع و إنما عدم انقسامه في المرتبة فقط بل المتقابلان مرتفعان عنها بل الهوى في الواقع جعلها المصنف قدس سره كالماهية في المرتبة كما يصرح في جواب السؤال الثاني - س ر ه .

(٢) ليس من باب القياس القهري والتمثيل المنطقي بل المقصود مجرد تجويز اتحاد الوضعي والغير الوضعي - س ر ه .

(٣) وهنا جواب آخر هو انه فرق بين لا وضعي غير مشروط باللاوضعية كالهوى وبين لا وضعي مشروط بها كالكلّي العقلي - س ر ه .

واضح عند العقل بحسب الوجدان فإن معنى قولنا الحيوان الناطق أو قولنا الواحد نصف الاثنين مما ليس في مكان أو جسم ولا يمكن إليه الإشارة الحسية بأنه هاهنا أو هناك، لكن الحكماء كالشيخ وغيره أقاموا البرهان على اثباته فقالوا إن المعنى المعقول لو انقسم فلا يخلو إما أن ينقسم إلى أجزاء متخالفة الحقيقة أو إلى أجزاء متشابهة الحقيقة، والأول لا بد وأن يتناهى إلى واحد لا ينقسم ذلك الانقسام لاستحالة تركيب الشيء من المبادي الغير المتناهية، فالعقل عند إدراكه لكل معنى معقول لا بد وأن يدرك ذلك الواحد، والثاني محال، وبيانه إن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين للمجموع كما هو القسمة المقدارية فلا يخلو إما أن يكون كل واحد من القسمين شرطاً في كون ذلك المعقول معقولاً. وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بافتراده معقولاً لفقدان الشرط، أو لا يكون كذلك بل يكون واحد من القسمين بافتراده معقولاً أيضاً كالأصل.

أما الشق الأول فباطل من وجوه ثلاثة :

أحدها إن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مبايناً للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم أن يجتمع من القسمين شيء، ليس هو إيتاهما^(١) بل لا بد أن يكون متعلقاً بالماهية بزيادة كشكل أو عدد بخلاف القسمين، فإذن لا يكون القسمان جزئيين من حيث ماهيته المتشابهة هذا خلف^(٢).

وثانيها إن المعقول الذي شرط كونه معقولاً هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحداً غير منقسم هذا خلف^(٣).

(١) لفرض البائية التي هي مقتضاة الشرط والشروط - س ر ه .

(٢) هذا الخلف لازم ما قبل كلمة بل وأما الخلف اللازم مما بعدها فهو أن المعقول حينئذ لم يكن معقولاً لاختلافه بالشكل وبالعدد والزيادة والنقصان - س ر ه .

(٣) لأن المعقولة لهامية بحصول الجزئين للمعقول، وأما قوله وقد فرضناه فيتراعى من ظاهره أنه خلاف الواقع إذ المفروض أن المعقول منقسم إلى أجزاء إما كذا وإما كذا، والجواب أن هذا الفرض إنما أزم من الكثرة والتجزئ، في جانب الشرط وهو خارج ✽

وثالثها إنه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلًا فلا يكون معقولاً وقد فرضناه معقولاً .

وأما الشق الثاني وهو أن يكون حصول القسمين شرطاً في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولاً ، و كل واحد منهما أيضاً معقولاً بانفراده كما في الجسم الذي يقبل الانقسام إلى أجسام فذلك أيضاً باطل لأن الصورة المعقولة حاصلة بأقل ما يفرض إنها هوفكانت الصورة المفروضة معقولة أبداً مع ما لا يدخل له في تنميم معقوليته فيلزم أن لا يمكن حصول صورة عقلية لا يكون فيها عارض غريب بل كلما جردت عن العارض الغريب فهي ملابسة بعدله مع أن التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم ، وذلك لأن كل قابل للقسمة المقدارية فكل جزء منه جزئي من جزئيات نوعه ونوعه من حفظ بجزئه وهكذا جزء جزئه ، ففي كل منقسم ، وفي كل جزء من أجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فقيمين من هذا إن المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن أن يكون مقداراً أو ذا مقدار ، وأما إن الصورة العقلية غير ذات وضع فإنها لو كانت ذات وضع لكانت إما أن تنقسم أو لا تنقسم فإن انقسمت فقد مر بيان استحالتها ، وإن لم تنقسم كالنقطة فتكون حالة في نهاية المقدار أو نفس نهايته^(١) ، والنهاية عدمية والتعقل أمر وجودي .

وأيضاً كل ما يحل في نهاية الشيء فليس بالحقيقة صفة لذلك الشيء بل لو كانت صفة لكانت صفة لتلك النهاية ، وهكذا الكلام في تلك النهاية فإنها بالحقيقة

بأن المعقول وهو الشروط سالم من الكثرة والتجزى ، والحاصل أن من مقارنة حصول الجزئين للمعقولة لزم انقسام المعقول ومن جعل القسمين شرطاً والتكثرفي ناحية الشرط و الخارج مفروض البساطة - س ر ه .

(١) الذي هو العاقل وقوله أو نفس نهايته بناءً على أن المعقول كالنقطة والنقطة نهاية المقدار وهذا بناءً على اتحاد العاقل بالمعقول فالمراد نفس نهاية مقدار العاقل والاول بناؤه على عدمه - س ر ه .

غير حادثة في الذات المنقسمة من حيث ذاته بل مع اعتبار انضمام معنى عديمي و لهذا كان النقطه لا تعرض ذات الخط بما هو مقدار ، ولا الخط للسطح كذلك ولا السطح للجسم بما هو مقدار أو ذو مقدار بل كل من الأطراف يعرض لمحلّه من حيث انقطاعه وانتهائه والعلم ليس كذلك فإذن لو كانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة لم يكن المحل لذاته عاقلاً له ولا من جهة عدمه و انقطاعه لأن الإدراك كمال و الكمال مما يوصف به وجود الشيء لاعدمه .

وأيضاً لو كان العقل في جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقلاً بنمائه بل بطرف منه دون آخر فكانت ذات واحدة عالماً وجاهلاً بشيء واحد هذا محال .

فصل (٦)

❖ (في أن المدرك للصور المتخيلة أيضاً لا بد أن يكون مجرداً) ❖

❖ (عن هذا العالم) ❖

هذا وإن كان مخالفاً لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ ومن يحذو وحذوه لكن المتبع هو البرهان ، والحق لا يعرف إلا بالبرهان لا بالرجال لأن المحسوس لا يفيد المعقول ولا يسقط عليه بل المعقول قاهر على كل محسوس ، أما البرهان على هذا المطلوب فهو إن الصورة الخيالية كصورة شكل مربّع محيط بدائرة قطرها يساوي قطر الفلك الأعظم ، فهذه الصورة الشكلية إما أن تكون بالقياس إلى ما هي شكله في الموجودات الخارجية كأنها شكل منزوع^(١) عن موجود خارجي

(١) انما قال كان لانه لو كان منزوعاً حقيقه عن الخارج ثبت التجرد أيضاً ما لم يصود

انها اما في المادة الخارجية و باعتبار اضافة الخيال اليها كأنها منزوعة عنها و ليس كذلك لان دائرتها و ان كانت في السماء الخارجية الا ان المربع المحيط بها ليس خارجياً، واما في المادة الدماغية و هو أيضاً باطل كما ذكره . س د ه .

وليس كذلك أو يكون شكلا في مادة دماغية حاملة له ، و المادة الدماغية مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل ، و المادة الواحدة لا يجوز أن تشغل في آن واحد بمقدار صغير في غاية الصغر و بمقدار عظيم في غاية الكبر ، ولا تشكل أيضاً بشكلين متباينين دفعة واحدة^(١) .

وأيضاً شكل الدماغ طبيعي وكذا مقداره مقدار طبيعي له ، وهذا الشكل الذي كلامنا فيه قد يحصل بالإرادة النفسانية على أي مقدار يريد ، و كذا غيره من الصور والأشكال .

وأيضاً ربما يزداد المقدار المشكّل الحاضر في الخيال و ينسبط في تماديه إلى حيث تشاء النفس ، و كل جسم طبيعي لا يمكن أن ينمو و يزداد إلا بإضافة مادة من الخارج إليه ، فظهر إن المقدار المشكّل المنتخيل ليس مقداراً لمادة دماغية ولا لغيره من الأجسام الخارجية فبقي أن يكون نسبة القوة الدافكة إليه غير نسبة القوة الحاملة لما يحلّها ، ولا نسبة ذي وضع بذوي وضع آخر بل نقول من رأس إن تلك القوة لاحتالة لها علاقة إلى ذلك الشكل فتلك العلاقة إما وضعيّة كالمجاورة والمحاذاة وما يجري مجراه كما بين الأجسام الخارجية ، وإما غير وضعيّة ، والقسم الأول محال لأن ذلك الشكل غير واقع فوق الإنسان ولا تحته ولا في يمينه أو يساره ولا قدّامه أو خلفه فبقي القسم الثاني ، وقد علمت أنها ليست بالقابليّة بأن يكون المنتخيل المشكّل صورة لتلك القوة كما مرّ ولا بالمقبوليّة بأن يكون القوة صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوة صورة لما هو مدرك بالفعل^(٢) فبقي أن يكون العلاقة

(١) المبحر الأول من جهة الكم و هذا من جهة الكيف لان الشكل هيئة احاطة

حد واحد او حدود بالجسم فالشكل كيف مختص بالكم - س ر ه .

(٢) لا يقال: المدرك بالقوة كيف يكون فاعلالا هو مدرك بالفعل ولا يكون صورة

له و الصورة اخف مؤنة من الفاعل، لانا نقول : المبحر ليس مجرد كون المدرك بالقوة

صورة لما بالفعل بل ان الصورة التي هي بالفعل كيف يكون مادة و المادة ما بالقوة و

بينهما بالفاعلية والمفعولية، فكون المقدار المشكّل فاعلاً للقوّة الدّرا كغير صحيح لما ثبت إنّ المقدّير ليست عللاً فاعلية لأمر مباين^(١).

وأيضاً هذه القوّة باقية فينا و تلك الصورة وأشباهاها قد تزال وتسرجع فبقي إنّ القوّة الخيالية فاعلة إياها أو واسطة أو شريكة فهي لو كانت قوّة مادية لكان تأثيرها بمشاركة الوضع ، وكلّ ما تأثيره بمشاركة فلا تؤثر إلّا فيما له أولمحل وضع بالقياس إليه ، فلنار لا يسخن إلّا لما يجاورها في جهة منها ، والشمس لا تضيء إلّا لما يقابلها في جهة منها ، والصورة الخيالية غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم .

وأيضاً هي ممّا يحدث دفعة^(٢) والقوّة الجسمانية لا يمكن أن يكون لها نسبة إلى نفس صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها لأنّ النسبة إلى مالم

كيف يكون المادة عرضاً و الصورة جوهرأ لان القوة جوهر و نحن نريد ان نثبت تجردها والتجرد فوق الجوهرية ، واما حديث فاعليتها فهي واسطة او شريكة الفاعل الذى هو النفس فكلمة او فيما بعد اضراب ، وايضاً لو كان القوة صورة كان المادة عرضاً والصورة جوهرأ لان القوة جوهر كما انه لو كان المتخيل المتشكل فاعلا والقوة منفصلة لزم ان يكون الفاعل عرضاً و اضعف و المنفعل جوهرأ و اقوى و هذا لا يجوز - س ر ه .

(١) و ذلك ان بناء الفاعلية على المية بالمنفعل ، والمقدار و كل متند لا حضور بذاته لذاته بل كل جزء له بينونة مع كل جزء و مع الكل و لهذا ليس له وجود نوري على كسائر و الفاعلية تستدعى حضوراً او فر - س ر ه .

(٢) فيما قبل جعل مانع الوضع هو التجرد و ان القوة الجسمانية لاوضع لها بالنسبة الى المجرد ولو كان مجرداً برزخياً وهنا جعل مانع الوضع المدم و ان القوة لاوضع لها بالنسبة الى المدموم المطلق اذ لا وجود للآثر لا لنفسه ولا مادته اذ لا مادة هنا فمضى يحدث دفعة انها غير مسبوقه بمادة تصحح الوضع و نفس الصورة معدومة بمد و يحتدل ان يكون وجهاً عليها بان افعال القوى الجسمانية تدريجية و لهذا يعبر عنها بان يفعل وهي من المولات لا افعال الله والابداعات ، و ان الخيالات من المنشآت تنشأ بمجرد كلمة كن بل وجودها نفس كلمة كن فلا يكون الخيال قوة جسمانية - س ر ه .

يوجد بعد غير ممكنة ، وقد برهن على أن* المؤثر الجسماني لا بد* وأن يكون تلك النسبة حاصلة قبل وجود أثره قبلية زمانية أو ذاتية فلا بد* أن يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس إلى مادة الأثر قبل حصول الأثر كمثل النار والشمس في تأثيرهما ، فلو كان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلاً قبل حصول تلك الصور الخيالية الحادثة بالقياس إلى مادتها ، وقد ثبت إن* تلك الصور لامادتها لها فالمؤثر في تلك الصور لا يمكن أن يكون قوة* جسمانية مادية بوجه من وجوه التأثير ، فإذا لم يكن علاقة القوة* الخيالية إلى تلك الصور وضعية جسمانية ولا هي عديمة العلاقة إليها فهي لامحالة مبدأ غير جسماني لها فتكون مجردة عن المادة وعلاقتها هذا ما أرودناه ، وتلخيصه إن* الصوة الخيالية غير ذات وضع وكل* ما لا وضع له لا يمكن حصوله في ذي وضع فهي غير حاصلة في قوة* جسمانية لا بوجه القبول ولا بوجه المباينة الوضعية فالمدرك لها قوة* مجردة ، وهي ليست القوة* العاقلة لأن* مدركات العقل غير متقسمة كما مر* لأنها كلية .

وأيضاً العقل متجدد بالمعقولات عند صيرورته عقلاً بالفعل ، وما يدرك المعقول من حيث كونه مدركاً له غير مدرك للتخيل^(١) فإذا ذن القوة المدركة للصور المتخيلة قوة* أخرى دون العقل فثبت كون الخيال قوة* مجردة .

حجة أخرى وهي التي عوّّل عليها أفلاطون الإلهي في تجرّد النفس وقرّرها بعض أهل التحقيق من الإسلاميين إننا نتخيل صوراً لا وجود لها في الخارج كبحر من زيبق وجبل من ياقوت ، ونميز بين هذه الصور الخيالية وبين غيرها فهذه الصور أمور وجودية وكيف لا يكون كذلك ونحن إذا تخيلنا زيداً شاهدناه حكمنا إن* بين

(١) فائدة قيد العينية حفظ المرتبة فإذا قيل إن مدرك المعقول والتخيل يل المحسوس واحد لم يقل أمر غريب لأن مدرك الكل هو النفس الواحدة البسيطة لكن إذا قيل النفس العاقلة من حيث هي متحدة بالمعقولات أو مدركة لها مدركة للتخيلات قيل إن هذا ممتنع - س ر ه .

الصورتين المحسوسة و المتخيلة فرقاً ألبتة ، ولولا إن تلك الصور موجودة لم يكن الأمر كذلك ومحل هذه الصور يمنع أن يكون شيئاً جسمانياً أي من هذا العالم المادي فإن جملة بدننا بالنسبة إلى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصور العظيمة على المقدار الصغير ، و ليس يمكن أن يقال إن بعض تلك الصور منطبقة في أبداننا و بعضها في الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جملة أبداننا ، ولا أيضاً آلة لنفوسنا في أفعالها وإلا لتألمت نفوسنا بتفرقها وتقطعها ، و لكن شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات أبداننا فإن إن محل هذه الصور أمر غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة فثبت إن النفس الناطقة مجردة ، انتهى تقرير الحجة التي عول عليها أفلاطون ، و هي حجة برهانية قوية على ما نريده لكن القوم زعموا إن هذه الحجة لبيان إثبات إن النفس من المفارقات العقلية^(١) ، وذلك غير ثابت بمثل هذه الحججة ونظائرها ، ولم أر في شيء من زبر الفلاسفة ما يدل على تحقيق هذا المطلب ، و القول بتجرد الخيال ، و الفرق بين تجردها عن هذا العالم و بين تجرد العقل و المعقول عنها وعن هذا العالم جميعاً ، وهذه من جملة ما أتاني الله وهداني ربي إليه أشكره كثيراً على هذه النعمة العظيمة ونحمده عليها ، ولذلك اعترض على هذا البرهان بوجهين :

أحدهما : بأن هذه الصور الخيالية لا بد وأن يكون لها امتداد في الجهات وزيادة وإلا لم تكن صورة خيالية فإننا إذا تخيلنا مربعاً فلا بد أن يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر وإلا لم يكن مربعاً ، و ذلك أن يكون إذا كان شكل و

(١) الحق مع المصنف قدس سره ان العجة لاثبات تجرد الخيال او النفس في المرتبة الخيالية وان المراد بالمحل هو المحل الصدوري لا القبولي لكن بسكن ان يقال انها لتجرد النفس مطلقاً اذ يعلم هاهنا تجردها في الجملة و هو يكفي في اول الامر و تفصيل انحاء تجردها كالتجرد عن المادة و البقادر جديماً بل عن الماهية كما مرفه و يعلم بانظار اخرى فهذا هو توجيه زعمهم - س ر ه .

وضع مخصوص فإذا حل ذلك الشكل في النفس فإما أن تصير النفس مشكّلة بهذا الشكل حتى تصير النفس مربعة وإما أن لا تصير كذلك فإن صارت مربعة مثلاً فهي غير مجردة بل هي جسمانية وإن لم تصر مربعة^(١) فالصورة المربعة غير موجودة لها .

قال : صاحب المباحث هذا إشكال قوي جداً ولم يظهر لي بعد عنه جواب ، يمكنني أذكره في كتابي هذا .

أقول في جوابه إن حضور الصورة العلمية للنفس العالم لا يلزم أن يكون بالحلول فيه بل بأحد أنحاء ثلاثة إما بالعينية كما في علم النفس بذاتها أو بالحلول فيه كما في علم النفس بصفاتنا وكما هو المشهور في حصول المعقولات للجواهر العاقل أو بالمعلولية كما في علم الله بالممكنات بصورها المفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية^(٢) من القسم الثالث^(٣) .

(١) أي فلا اختصاص ناعت هنا فلا طول فلا وجود لذلك الريع للنفس - س ر ه .

(٢) ويمكن أن يطوى حديث العلية والمعلولية وإن كان طريقة انيقة وبقال : علاقة النفس بها كملاقتها مع البدن والصور الطبيعية الأخر حيث لا تنصف بها فالصور التي في المثال الأصغر والتي في المثال الأكبر كالبدن للنفس فانها تمثلت وتصورت لها وإن لم تشعر بهذا ورأت ذاتها معدودة ببيئة خاصة مشكّلة بشكل مخصوص ومسوحة بساحة معينة - س ر ه .

(٣) قد تقدم أن في مرحلة المثال موجوداً مثالياً نسبت إلى النفس المتخيلة بالقوة نسبة العقل الفعال إلى النفس العاقلة بالقوة أعني العقل الهيولاني في أنه يخرج النفس من القوة إلى الفعل ولو جاز خروج النفس بنفسها من القوة إلى الفعل من غير مخرج من خارج لزم اتحاد القوة والفعل وهو محال ، ولأزم ذلك أن تقول : أن فاعل الصور الخيالية كالصور العقلية أمر خارج من النفس يفيض عليها الصورة بعد الصورة بحسب ما تكتسبه من الاستعداد ، نعم إذا تمكنت الصورة الخيالية من النفس وصارت ملكة لها لم يكن بأس في استناد فاعلية الصور إلى النفس فانه عين الاستناد إلى المبدء الخيالي الفياض بوجه ، والجواب عن الاشكال حينئذ أن الصورة المقاربة لحالة النفس حصول الكامل للنفس والشديد للضعيف وليس من الحلول في شيء - ط مد .

و بهذا يندفع إشكالات الوجود الذهني من لزوم كون النفس حارة بمسادة مستديرة مربعة وغير ذلك فإنهم ذكروا الإشكال بأن النفس إذا تصورت الكروية فإن وجدت الكروية فيها لزم أن تصير النفس كروية لأنه لا فرق في نظر العقل بين أن يقال أن هذا الشيء كرة و بين أن يقال فيه صورة الكرة ، و وجه الاندفاع إن تمثل صورة الكرة و غيرها للنفس كتمثل الأشياء التي شاهدناها في المرآة^(١) فإن تمثل تلك الصور المشاهدة لأجل المرآة ليس بانطباعها فيه ولا بوجودها في الهواء ، و ليست هي عين الصورة المادية^(٢) لأننا قد برهنا على أن الصور المادية ليس من شأنها أن تكون مدركة بالفعل ولا بالقوة فهي إذن صور معلقة غير منطبعة في انفس بل في شيء آخر من المواد الخارجية .

و ثانيهما إنه إذا جاز أن ينطبق هذه الصورة المقدارية فيما ليس بجسم ولا جسماني كالهولي الأولى فبأن يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان أولى لأن المناسبة بين الشكل العظيم و الصغير أعظم من المناسبة بين الشكل العظيم و مالا شكل له أصلاً فعلم أن حلول الصور و الأشكال العظيمة في القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز و حصه لها في القوة المدركة لا يستلزم تجردها .

و أقول في الجواب حسبما أشرنا إليه سابقاً : إن الهولي ليست مجردة ولا عديمة المقدار في نفس الأمر بل وجودها في ذاتها وجود إمكانها لا يحصل لها في ذاتها من حيث ذاتها شيء من التخصصات لا تحصل الانقسام كالنقطة والعقل ولا تحصل الانقسام كالمقادير ، و الأجسام مع أنها في الواقع لا تخلو عن الأمرين فيقبل كل

(١) سواء كانت الصور المرآتية من عالم المثال كما يقول الشيخ المقتول قدس - سره او ظلالا وحكايات لهذه الوجودات الطبيعية كما يقول المصنف قدس سره اذا التمثيل امره سهل يستقيم على اى المذهبيين كان لكن على رأى المصنف قدس سره كان الصور المرآتية ايضاً مما يلائل النفس باعداد مرآتية كما مر في مبحث الوجود الذهني - س ر ه .
(٢) على ما هو طريقة خروج الشعاع - س ر ه .

واحد من القسمين ، وأما ماله تحصل بالقول^(١) إما تحصل شيء عديم المقدار بالذات كالوحدة و النقطة أو تحصل شيء متقدر فلا يمكن للأول قبول مقدار ولا للثاني قبول لا مقدار أو قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه .

و أيضا كل مقدارين ينطبق أحدهما على الآخر فاما أن يتساويا أو يتفاضلا ، و بتقدير أن يتفاضلا لابد وأن يقع الفضلة في الخارج فالشكل العظيم إذا انطبع في الجسم الصغير فأنما ينطبع فيه ما يساويه و يبقى الفضلة خارجة عنه فاستحال أن يكون المقدار العظيم حالاً في الجوهر المتقدر ، ولا أيضا كما قال من حمل الحجة الأفلاطونية على أنها لا تثبات كون النفس مفارقة عن الأجسام والأمثال جميعاً إن محل الصور المقدارية إذا كان مجرداً عن الكمّ و المقدار لم يجب أن يكون الحال مطابقاً لمحلّه أو مساوياً وذلك لما علمت أن أصل المقارنة بين ما لا مقدار له و بين المقدار من المستحيلات^(٢) ، وليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للميولي كما مرّ مراداً .

حجة أخرى على تجرد الخيال هي إننا حكمنا بأن السواد يضادّ البياض ، و الحاكم بين الشئين لابد وأن يحضراه^(٣) فقد برهنّا على أنه لابد من حصول

(١) قد أشار قدس سره الى جوابين احدهما عدم التجرد في الواقع يقتضى التلازم و ثانيهما انها مع التجرد في مرتبة وجودها هي لا بشرط بغلاف الدماغ فانه بشرط شيء و هو التجسم فما قبل كلمة بل اشارة الى الجواب الاول و ما بعدها الى الثاني - س ر ه .
(٢) لان الناطقة بشرط لا بالنسبة الى التجسم كما ان الدماغ بشرط شيء و هو المقدار الصغير - س ر ه .

(٣) ان قلت: الغيال بنال الصور تعاقباً و توارد الضدين على التعاقب جازي قلت : لابد ان يتصور الجمع بين الضدين الشخصيين حتى ينفي مثله في عالم المادة . و ايضاً المضادة تضايّف و المتضايّفان معان في التصور ، ان قلت: الغيال شأنه الحفظ والاستنباط لا الدرك والحكم . قلت : لم يقل المصنف قدس سره ان الحاكم هو الغيال فالحاكم هو العرف

السواد والبياض في الذهن أو للذهن^(١)، و البداة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الأجسام والمواد فاذن المحل الذي حضرا فيه وجب أن لا يكون جسماً ولا جسمانياً، والمدرك لمثل هذه الصور الجزئية التي يمتنع عن الكلية و الاشتراك بين الكثيرين لا يكون عقلا بل خيالا فنبت إن القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها .

لا يقال : التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فأين حصل فلا بد وأن يتضادا .

ف نقول : إنه من المحتمل^(٢) أن يكون تضادهما في المحال التي تنفعل عن كل منهما وتتأثر فإن الجسم إذا حل فيه السواد يتغير و يترتب عليه آثار مخصوصة كقبض الأبصار ونحوه ، و إذا حل فيه البياض يتغير و يترتب عليه آثار يخالف تلك الآثار وأما المحل الإدراكي فلا يفعل عنهما مثل هذه الانفعالات والاستحالات ، و كل منهما يطرد و يزول و يجتمع معاً و يفترق معاً و هو كما كان ، هذا إن كان الخيال محالهما ، وأما على ما حققناه من أن حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لأن نسبتها إليهما بالفاعلية لا بالقبول الانفعالي ولو كان هناك قابلية كانت قابلية هي عين الفاعلية كما في علوم المفارقات ، و بالجملة شرط التضاد بينهما هو الموضوع

المشترك وتجرده لازم وإنما يقال الخيال يتخيل أو يدرك ويراد الحس المشترك لئلا ينهك الوهم الى الحس المشترك من وجهه الى الخارج لان التخيل بأدراكه من وجهه الى الداخل - س ر ه .

(١) الاول بناءً على القيام الطولي كما يقول به القوم والثاني على القيام الصدوري كما يقول به المصنف قدس سره و بالجملة لابد من وجود آخر للضدين هو الوجود الذهني - س ر ه .

(٢) إنما استعمل لفظ الاحتمال مع أنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال و بناسب المانع لا يستدل لان الجواب التحقيقي عنده ما يشير اليه بقوله : و اما على ما حققناه - س ر ه .

الاتفعالي المادي لا غير فلا إستحالة في اجتماعهما لمحل غير مادي أو لجوهر فاعلي^(١).
وليس لقائل أن يقول : إننا إذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة
فلا ينطبع هي أنفسها بل ينطبع صور هذه الأمور ومثلها فقط فلم هذا يلزم أن تكون
حارة باردة عند انطباع هذه الأمور .

لأننا نقول : هذه الأمور التي سميت موهبا بأنها صور السواد والبياض وغيرهما
هل لها حقيقة السواد والبياض أم لا فإن كانت لها حقيقةتهما وقد انطبع في النفس
صور تلك الأمور التي هي بالحقيقة سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة و
استقامة فيجب عند ذلك أن تصير النفس حارة وباردة وأسود وأبيض مستقيمة و
مستديرة فيكون جسماً ، وإن لم يكن لتلك الصور التي تصورناها حقيقة السواد و
البياض والحرارة والبرودة لم يكن إدراك الأشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك
في المدرك^(٢) .

و أيضاً نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا ومشاهدتنا لتلك الأمور إننا نشاهد
السواد والبياض والحرارة بعينها كما أحسناها في الخارج ، فالتحقيق كما بيناه
إن نسبة النفس إليها نسبة الفاعلية والإيجاد^(٣) وهذه النسبة أشد وأكد من
نسبة المحل المنفعل لأن نسبة الفاعلية بالوجود ونسبة القابلية بالإمكان والوجود
أكد من الإمكان في باب النسبة .

حجة أخرى كل جسم وجسماني يصح اجتماع المتضادين فيه^(٤) من جهة

(١) كلمة او بمعنى الواو اذ الفاعلية لم تلزم التجرد والدليل على الجمع انه لا
يجوز فاعلية الجسم والجسماني للتشغيل لاشتراط الوضع كما مر - س ر ه .

(٢) لما صار السائل مستدل بأنه ذاتي والذاتي لا يتخلف اكتفى المجيب به - س ر ه .

(٣) اي فلا يلزم معقولنا مع قولنا بعقول الاشياء بانفسها في الذهن لقولنا
بقيامها بال مجرد قياماً صدورياً - س ر ه .

(٤) اي يصح اقترانها فيه بحسب الزمان وحده و اما الاجتماع فمحال كما مضى

قبوله للانقسام فيقوم ببعضه سواد و ببعضه بياض كالجسم الأبلق أو ببعضه حرارة و ببعضه برودة كالإنسان إذا تسخن بعض يده بالنار و تبرّد بعض آخر بالماء ، و كجسم بعضه محاذ لشيء و بعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد أمران متضادان و متناقضان لكون وحدة الموضوع في الجسمانيات مما يجامع الكثرة بوجه ، و ليس كذلك حال النفس فإنها لا يمكن أن يكون عالماً بشيء خيالي جزئي و جاهلاً بذلك الشيء أيضاً كعلمنا بكتابة زيد و جهلنا به ، و كذلك الشهوة لشيء و الغضب عليه و المحبة و المداوة فإن الإنسان الواحد لا يمكن أن يشتهي شيئاً و يفضب عليه أو يشناق إلى شيء و يتنفّر عنه ، فعلم أن القوة الإدراكية و الشوقية غير جسمانية ، و ليست أيضاً عقلية فهي مجردة عن عالم الأجرام غير بالغة إلى عالم المعقولات ، و أما تجويز كونها أمراً جسمانياً غير منقسم كالنقطة فقد مرّ بطلانه فإن النقطة نهاية و نهاية الشيء لا يمكن أن يكون محلاً لآخر غير حال في محل تلك النهاية^(١).

فان قلت : الفلك يمنع عندهم أن يقوم بجزء منه عرض يضادّ القائم بجزء آخر فقد وجدنا جسماً يمنع أن يقوم بطرفيه ضدان ، وإذا عقلنا ذلك في الفلك و هو جسم فلم لا يجوز أن يكون القلب كذلك أو الروح البخاري الذي فيه لمشابهته للفلك .

ففيما قبله ان النفس او الخيال يصح فيه الاجتماع للضدين ولا شيء من الاجسام يصح فيها الاجتماع لهما ونظم هذه العجّة ان لاشيء من النفس او الخيال يصح فيه اقتران المتقابلين و كل جسم او جسماني يصح فيه الاقتران لوجود مناط الصحة و هو الامتداد ، او نظمتها هكذا لو كانت النفس او الخيال جسماً او جسمانياً لا يمكن فيه اقتران المتقابلين لكن التالي باطل اذلا يفترن فيه العلم بكتابة زيد والجهل بها في وقت واحد فالمقدم مثله - س ر ه .

(١) بل لا بد ان يكون نفس ذلك الحال في نفس ذلك المحل و نهايته منطبقه على نهاية ذلك المحل و اذا كان كذلك كان المحل متبداً وقد ابطال ذلك فالمراد بعمل تلك النهاية ذو النهاية - س ر ه .

قلت : استحالة اجتماع بعض المتقابلين كالمضادين في جرم الفلك ليست لأجل نفس التضاد بينهما بل لأجل إنه غير قابل لأحدهما كما إن الهواء لا يجتمع فيه السواد والبياض إذ ليست فيه قابلية أحدهما ولو كان قابلاً لأحدهما بجزءه لكن قابلاً للآخر بجزءه آخر .

و أيضاً يجتمع في الفلك متقابلات من نوع آخر كانتصافه بالمماسمة وعدمها بالقياس إلى شيء واحد فإن فلك القمر يماس بجزءه منه لكرة النار و بجزء منه غير مماس لها و يماس لكرة عطارد ، و كذا بعضه شمالي و بعضه ليس بشمالي بل جنوبي و بعضه شرق و بعضه غرب إلى غير ذلك من المتقابلات ، فهذه حجج قوية بل براهين قطعية على هذا المطلب ولهذا استبصارات أخرى آخرنا ذكرها إلى مباحث علم النفس و علم المعاد ، و هذا الأصل عزيز جداً كثير النفع في معرفة النشأة الثانية كما استنف عليه إنشاء الله تعالى ، و به ينحل إشكالات كثيرة ، منها ما لأجله ذهب بعض الحكماء كالإسكندر إلى أن النفوس التي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل هالكة غير باقية ، و استصعب الشيخ هذا الإشكال و تحيّر في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر ، ولولم يكن للنفس غير القوة العقلية قوة أخرى غير جسمانية خارجة في بابها عن القوة إلى الفعل لكان القول بدثور العقول الهيولانية^(١) بعدد ثور أبدانها حقاً لا شبهة فيه عندنا ، و ذلك لأن ما بالقوة من حيث كونه بالقوة لا يمكن وجوده إلا بأحد أمرين إما بخروجه من القوة إلى الفعل بحصول ما هو قوة عليه و إما ببقائه كما كان بتبعية ما هو قوة منه ، و بالجملة لا بد من إحدى الصورتين الفعليتين إما السابقة أو اللاحقة فإذا زالت الصورة الأولى و لم تحصل الآخرة فلا جرم تبطل تلك القوة رأساً فإن لو لم تكن في الإنسان إلا صورة طبيعية يقوم بها

(١) إذ العقل لم يعمل و القوى الجزئية حالات في الجسم و في الروح البخاري عندهم و الكل اقشمت و تفرقت ، و اما على التحقيق فالقوى الباطنة مجردة و النفس اذا فارقت شأبتها القوى فيكون معها ما به ينال الجزئيات من المدركات الصورية و المعاني الجزئية - س ر ه .

قوة عقلية هيولانية فإذا فسد البدن يفسد تلك القوة بفساده فلم يبق من الإنسان شيء يعتد به مع أن الشرائع الإلهية ناصّة على بقاء النفوس الإنسانية سعيدة كانت أو شقية كاملة أو ناقصة عالمة أو جاهلة .

فصل (٧)

✽ (في أن تعقل النفس الإنسانية للمعقولات ليس أمراً) ✽

✽ (ذاتياً ولا من اللوازم لها) ✽

هذا الكلام منقول من بعض القائلين بقدّم النفوس الناطقة^(١) وهو وإن صدر من الحكماء الراسخين كأفلاطون ومن كان على منواله ينسج فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لأكثر الناس فإنّ للنفس الإنسانية أطواراً ونشآت بعضها سابقة على حدوثها وبعضها لاحقة عن حدوثها ، ولا شبهة في أن المعنويين من الحكماء الذين هم بعد المعلم الأول أرسطاطا ليس كتلامذته مثل ثامسطيوس و فرفوربيوس و الإسكندر الأفريدوسي و كاتباعه مثل الفارابي و الشيخ و نظرائهم قائلون صريحاً أو ضمناً أو استلزاماً بأنّ للنفس الناطقة الانسية كينونة عقلية بعد استكمالها بالعلم و التجرد بأن يصير عقلاً مستفاداً مشابهاً للعقل الفعّال في كونه عقلاً بسيطاً^(٢) و كل عقل بسيط عندهم فإنما يعقل ذاته و لوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته ولا لازم ذاته ، و برهان ذلك إنّ العالم العقلي لا يمكن فيه سnoch أمر أو تجدّد حالة فكل صفة هناك لازمة أو ذاتية ؛ فقد ثبت وجه صحة قولهم إنّ تعقل النفس للأشياء صفة

(١) أي الذاتية و اللزوم - س ر ه .

(٢) يعنى لو لم يقولوا بأن الكينونة العقلية السابعة أو اللاهوتية للنفس كفى الكينونة اللاحقة في هذا التوجيه لان تحقق الطبيعة بتحقيق فردما ، كيف والكينونتان السابعة و اللاحقة كلتاهما لها فذاتية الثقل لهما ذاتيته لها فالنفس رقيقة و العقل حقيقة و هي ذات و هو باطن ذاتها فهذا الحكم باعتبار حقيقتها و باطن ذاتها - س ر ه .

ذاتية ، وقد عرفت من الطريقة التي سلكتها إن النفس تصير عين المعقولات وتتحد بالعقل الفعال ، والبرهان قائم عندنا على أن العقل البسيط كل المعقولات فنكون ذاتية له و للنفس أن يتحد بها ، وأما الذي اشتهر من أفلاطون من أن النفس قديمة فليس مراده إن هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدود بحد خاص حيواني أشخاصا قديمة ، كيف وهو مصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواد والاستعدادات والانفعالات والأزمنة والحركات ؛ فمراده من قدم النفس قدم مبدعها ومنشئها الذي ستعود إليه بعد انقطاعها عن الدنيا^(١) ؛ فأشار أفلاطون إلى مثل هذا المعنى لا غير ؛ فعلى هذا صح تأويل قول من قال إن معلومات النفس من لوازم ذاته لأن معقولية جميع الموجودات من لوازم معقولية العلة الأولى العقلية ، لكن المنقول ممن ذهب إلى ذلك المذهب حجة تدل على أنهم ذاهبون إليه على غير بصيرة ، وهي إنهم قالوا : لو كانت النفوس خالية عن هذه التعلقات لكان ذلك الخلو إما أن يكون ذاتياً لها أو عرضياً فإن كان ذاتياً وجب أن تصير عاقلة أصلاً لأن الصفة الذاتية أو اللازمة بمنتهى الزوال و لو كان عرضياً مفارقاً ، والأعراض المفارقة إنما تطرأ على الأمور الذاتية فلولا أن كونها عالمة^(٢) بالأشياء أمر ذاتي وإلا لم يكن خلوها عن العلم عارضياً لها فثبت

(١) و سببها الاول اى علة العلل تعالى شأنه اودقم سببها الغريب وهو العقل الفعال ، و على اى التقديرين ليس المراد انه من باب الوصف بعالم المتعلق او من باب تسمية الشيء باسم سببه بل لما كان النور كله حقيقة واحدة لا اختلاف بين مراتبه من النور الا بظهر الاقهر و النور الفاهر و النور المدبر الا بالتقدم و التأخر و الكمال و النقص لا بالعقيدة فقدمها فدمه لكن هذا توجيه وجب لكلام افلاطون لا ترجيح رأى بل الرأى ان النفس حادثة اذ النفس اسم للمرتبة المتعلقة بالبدن و هى حادثة كيف و النفس جسمانية الحدوث وفى اول الامر طبع تتحرك جوهرأ حتى تصير روحانية البقاء - س ر ه .

(٢) اجتماع «اولا» و «الا» تراه كثيرا فى كلام الشيخ و امثاله فلولا اما تعضيضية و اما امتناعية شرطية و على الثانى «الا» تأكيد لها - س ر ه .

إن عالميتها بالأشياء لازمة للنفس ذاتية لها ، وهذه الحجة في غاية الوهن و الركاكزة^(١) فإن قولهم خلقت هاعن العلوم ذاتي لها أو عرضي مغلفة نشأت من أخذها بالعرض مكان ما بالذات و أخذ ما ليس بمتناقضين بدل المتناقضين^(٢) ، فنقول : ليس إذا لم يكن العلوم ذاتية للنفس يجب أن يكون عدم العلوم عنها ذاتياً لها ، ونحن لسنا نحكم بأن النفس تقتضي لا وجود العلم بل نحكم بأنها لا تقتضي وجود العلم بل العلم ممكن الحصول لها فإذا لم يوجد السبب لم يكن حاصله ولكن ليس كل ما كان معدوماً كان واجب العدم و إلاً لكان كل ممكن معدوماً^(٣) .

و أيضاً لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير منفكة عنها .
قالوا : إنها و إن كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها إلا أن اشتغالها بالبين^(٤)

(١) يمكن ان يقرردان المراد بالخلو الذاتي ان يكون مثل الطبائع بحيث لم يكن من شأنه التمثل ، وهذا كما قال سابقاً في اتحاد العاقل بالمعقولات انه لو لم يتحد وان اتصف بنحو العروض لم يتصف بالعقبة فان من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور ومع هذا فهي متفوضة باليهوولي بالنسبة الى الصور الطبيعية فيقال الغلبة ذاتية لها و الا فان كانت خالية فالخلو اما ذاتي واما عرضي الخ و اما الجواب بطريق الحل فاذا ذكره المصنف قدس سره - س ر ه .

(٢) اما الاول فلانا نقول سلب العلم كان صادقاً عليه وليس كل صدق ذاتياً و انتم اخذتم سلب العلم ذاتياً له ، واما الثاني فلان العلم في مرتبة ذلك الوجود تقيضه عدم العلم الذي ذلك العلم في تلك المرتبة بان يكون العدم مطلقاً لا العدم في المرتبة لان المطلق تقيض المقيّد كما مر نظيره - س ر ه .

(٣) اي معدوماً دائماً و الاظهر ان يقال مستتراً - س ر ه .

(٤) الاشتغال عندنا مانع عن الوجدان و عند هؤلاء القائلين بالوجدان مانع عن العلم بالعلم و هو باطل كما قال المصنف قدس سره لانه اذا كانت المعقولات حاضرة ✽

و استفرقتها في تدبيره بمنعها عن الالتفات إلى حالها في خاص ذاتها .
ونقول : هذا باطل لأن الصور العقلية إما أن تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل أولاً يكون فإن كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب أن تكون مدركة لها شاعرة إياها بذلك الحضور إذ لا معنى للشعور إلا ذلك الحضور ، وإن لم تكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتياً .

فإن قلت : تلك العلوم كانت في خزانة معقولانها .
قلنا : كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها إياه باتصالها بتلك الخزانة وهذه الملكة لا تحصل إلا بأدراكات سابقة ^(١) ، ولو كان مجرد حصول المعقولات في جوهر عقلي من شأنه أن يرجع إليه النفوس بعد تحصيلها ملكة الانصال تعقلاً لكن كل نفس عالمة بجميع ما في العقل الفعال بهذا المعنى ^(٢) فيرجع هذا الكلام إلى التأويل المذكور إذ الفرق الضروري حاصل بين العالم بالفعل والعالم بالقوة بهذا المعنى .



و حضور المجرد لدى المجرد هو العلم والشعور امتنع منع المانع نهاية الامر أن يكون كالقفل البسيط الذي مر ذكره انه عالم بالفعل بمعقولاته الا انه ليس عالماً بغيره حين اشتغاله فيكون كل امي عقلاً بسيطاً وهذا سفسطة - س ر ه .

(١) و الحال ان النفوس الامية ليس لها ادراك معقولات - س ر ه .

(٢) بمعنى او قالوا ان المعقولات و ان لم تكن في النفس الا ان مجرد حصولها في جوهر العقل الفعال يكفي في كون النفس عاقلة لها اذ من شأن النفس تحصيل الملكة و من شأنها الرجوع اليه لكن كل نفس عالمة الخ - س ر ه .

فصل (٨)

❖ (في أن التعلم ليس بتذكّر) ❖

هذا القول أي كون العلم تذكراً أقرب إلى الصواب من القول السابق ، و كأنّ المحققين من القائلين بقدّم النفوس لما عرفوا بطلان قول من قال علم النفس بالمعلومات أمر ذاتي تركوا ذلك ، و زعموا إنّها كانت قبل التعلق بالآبدان عالمة بالمعلومات ، و تلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم إنّ الأفكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلم تذكراً .

و ربما احتجوا على هذا الرأي بأنّ قالوا : التفكير طلب و طلب المجهول المطلق محال ، وإن كان طلب الحاصل أيضاً محالاً فإنّ من طلب شيئاً فإذا وجده يعرف أنّه الذي كان طالباً له كالذي يعرف عبده الآبق إذا وجده بعد إبقائه عرف أنّه هو ذلك العبد بعينه ، و لو لم تكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها و اكتسابها فأما إن قلنا إنّ هذه العلوم كانت حاصلة و التفكير تذكّر فلا جرم إذا وجدها الطالب المتفكر لا بدّ و أن يعرف إنّها التي كانت مطلوبة له .

و الجواب إنّ البرهان على حدوث النفس مما سيأتى ، و أما الذي ذكروه فهو شبهة مشهورة مذكورة في أوائل كتب الميزان مع حلّها ، و هو إنّ كنه قضية لها موضوع و محمول و نسبة بينهما فإذا كانت مطلوبة يجب أن لا يكون تصور الطرفين أو تصور النسبة بينهما بل المطلوب هو إيقاع تلك النسبة أو انتزاعها أي الحكم بثبوتها أو لا ثبوتها ؛ فإذا وقعت الفكرة و تأدّت إلى الإذعان بها أو بسلبها عرفنا إنّ المطلوب قد حصل ، فالمطلوب كان معلوماً من وجه التصور و إن كان مجهولاً

من وجه التصديق لأن أجزاءها كانت منصوره معلومه وليست هي مطلوبه ، والذي منه مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصل ، وكذا في باب النصور ^(١) فإن الذي يكتب بالطلب والتفكر غير الذي هو حاصل قبل الطلب فلنكل مطلوب علامه فاذا وجده الطلب عرف إنه مطلوبه بتلك العلامه ، والطلب عرف إنه مطلوبه بتلك العلامه ، ولصاحب الملخص شبهة قوية في اكتساب النصورات حللنا عقدها وفككنا إشكالها بنوفيق الله تعالى ^(٢).



(١) فان المطلوب التصورى مجهول بالكنه والذاتيات ومعلوم بالوجه والمرضى او مجهول من حيث عرضى من العرضيات ومعلوم بمرضى آخر - س ده .

(٢) لعلها هي ان الوجه المعلوم لا يكتب لانه تحصيل الحاصل والوجه المجهول ايضاً لا يكتب لاستحالة طلب المجهول ، و حلها انها ليسا شيئين بل شيء واحد معلوم من وجه ومجهول من وجه فمعلومية الوجه المعلوم تصادف الوجه المجهول ومجهوليت هذا تصادف ذلك لكونهما موجودين بوجود واحد ، وهذا مثل أن يقال في شيء كامل من وجه ناقص من وجه انه ليس كذلك لان الوجه الكامل كامل مطلق والوجه الناقص ناقص مطلق فكما ان هذا القول منا باطل فكذا ذلك هنالك - س ده .

(الطرف الثالث)

✽ (في الكلام في لائحة المعلوم وفيه فصول) ✽

(١) فصل

✽ (في أن المعقولات لا تحمل جسماً (١) ولا قوة في جسم بل يحصل) ✽

✽ (لجوهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول كما اوضحنا سبيله) ✽

فنتقول : إن المعلوم إذا كان صورة عقلية فلا يمكن أن يدرك بقوة جسمية ولا بقوة في جسم بوجه من الوجوه^(٢) ، و برهانه إن كل قوة في جسم فإن الصورة التي تدركها لا تخلو إما أن تكون حاصلة في ذلك الجسم أو غير حاصلة فيه فإن كانت حاصلة فيه لم تكن صورة عقلية فلم تكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة وقد فرضنا إنها معقولة هذا خلف ، وإن لم تكن حاصلة في ذلك الجسم الذي كانت القوة المدركة فيه لا بد وأن يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية إليها، لما ثبت أن أفعال القوى الجسمانية و انفعالاتها إنما كانت بمشادكة الوضع^(٣)

(١) هذا و ان قد مضى إلا انه كان المقصود في الطرف الثاني مجرد المائل فكان مجرد المقول هناك طريقتاً الى المقصود بل أحد الطرفين و هاهنا نفس المقصود لاطريقاً
- س ر ه .

(٢) أي بالجسم فالمراد بالقوة هنا القوة الانفعالية و بقوة في الجسم القوة الفعلية
- س ر ه .

(٣) فنيما نحن فيه ايضاً الادراك اما انفعال كما هو المشهور و اما فعل كما هو منهج المصنف قدس سره ، وعلى أي التقديرين لا بد من الوضع و الا كان وجود المادة فيها لغواً اذ وجودها لتحصيل الوضع بخصوص بين القوة الفعلية و القوة الانفعالية -
س ر ه .

إذ لو كان لها فعل أو انفعال لا بمشاركة المادة و وضعها لكن وجودها لا في مادة ، فإن الوجود قبل الابداع و القبول لأن كلاً منهما متقوم بأصل الوجود ^(١) ، فكل قوة حصل لها شيء من حيث نفسها لا من حيث مادتها لكن انلك القوة قوام الوجود دون الجسم فكانت مجردة ذاتاً و إدراكاً وقد فرضت قوة جسمانية ، فاذن لو كانت مدركة لها لكن لتلك الصورة وضع بالنسبة إلى محل تلك القوة ، فكانت الصورة أيضاً ذات وضع ، و كل صورة ذات وضع فهي منقسمة بالفعل أو بالقوة ولا يخلو إما أن يكون أقسامها متشابهة أو غير متشابهة فإن كانت متشابهة الأقسام فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مراراً غير متناهية بالقوة ^(٢) ، و إن كانت مختلفة الأقسام وجب أن يكون بعضها قائماً مقام الفصول من الصورة التامة و بعضها قائماً مقام الجنس لأن أجزاء الشيء إذا لم يكن أجزاء لهويته المقدارية كانت أجزاءً معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك الصورة متقومة بمعاني مختلفة ، و معنى الذات لا يمكن أن ينقسم إلا على هذا الوجه بأن يكون من أجناس وفصول لكن قسمة المعاني إذا كانت بأجزاء القسمة المقدارية ^(٣) و هي ليست واجبة أن تكون على جهة واحدة بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن أن يكون أجزاء الصورة كيف اتفقت القسمة جنساً و فصلاً ، فلنفرض جزئين أو ثلاثة أجزاء جنسياً وجزءاً فصلياً معيناً ، ثم لنقسم

-
- (١) قبلية بالذات فإذا فرض في المادى الابداع غير محتاج الى الوضع لزم الخلف
اذ الابداع محتاج الى الوجود و الوجود محتاج الى الباء لكون الفروض ان القوة
جسمانية و المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء - س ر ه .
- (٢) لان الاجزاء القدرية متشابهة للكل في العدد و الا-م فكل جزء معقول
كالكل و الاجزاء غير متناهية و الجزء هنا جزئى و الجزئى حامل الطبيعة الكلية
فالمعقولات غير متناهية ، وايضاً كل جزء يفرض ففى اقل منه كناية فى تغل المعقول
فالمعقولات غير متناهية و لفظ بالقوة ابداء النهايت بين المعقولة و القوة - س ر ه .
- (٣) هذه القسمة و ان كانت مقابلة للقسمة القدرية التى هى الشق الاول الا ان
القسمة القدرية قد لزمت من فرض كونها وضعية - س ر ه .

على خلاف القسمة الأولى فإن كان الفصل بعينه ذلك الأول و كذا الجنس فهذا محال ، وإن كان فصل آخر و جنس آخر فحدث للشيء جنس و فصل لم يكونا أولاً و أجزاء قوام الشيء ، يمنع أن يكون حصولها بعد ذلك الشيء ، بل يجب أن يكون قبله قبلية ذاتية و لو كانت القسمة مظهرة لها كاشفة لامتددة لها ، و القسمة المقدارية غير واقفة عند حد فيلزم أن يكون لشيء واحد أجناس و فصول بلا نهاية^(١) هذا محال ، ثم كيف يجوز أن يكون صورة هذا الجانب مختصة بأنها جنس و صورة ذلك الجانب بأنها فصل ، و إن كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمة فالتوهم أوجب تغيير صورة الشيء ، و حقيقته و هذا محال ، و إن كان موجوداً فيجب أن يكون عقلنا شيئاً لا شيئاً واحداً ، و السؤال في كل من الشئيين ثابت فيجب أن يكون عقلنا أشياء بلا نهاية عند تعقلنا لشيء واحد ، فيكون للمعقول الواحد مبادء معقولة بلا نهاية ثم كيف يحصل من المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الجنس بعينها لطبيعة الفصل لأنها من الأجزاء المحمولة بعضها على بعض و الحمل هو الاتحاد في الوجود فكيف يكون الإشارة الحسية إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر كما هو شأن الأجزاء المتباعدة في الوضع ، فيجب أن تحل صورة الفصل و طبيعته إذا حلت في الجسم حيث تحل صورة الجنس و طبيعته ، ألا ترى إن فصل السواد و هو قابض للبصر يحل في الجسم حيث حل السواد فيه فقد بان واتضح إن المعقولات الحقيقية لا يمكن أن تكون حالة في جسم من الأجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية .

فإن قلت : أليست حقيقة السواد و البياض^(٢) و الحيوان و الشجر و غيرها

(١) فيلزم حينئذ أن لا يتصور شيء بأجزائه لأن استحضار ما لا نهاية له منضلام محال ، و أيضاً لما كانت الأجناس و الفصول متخالفة الصفات و هي وضعية ذوات ترتيب بالعرض و اختلاف الحال بوجب اختلاف المعلول و انقسامه لزم مفاسد قول النظام بالجزء الذي لا يتجزى - س ر ه .

(٢) أشار إلى احقاق المعقولة بلفظ الحقيقة و إن المراد تسميات الذات المشتركة فافرادها معصومة لا الحقيقة - س ر ه .

معقولة لنا ، وهي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فلزم أن يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقولاً .

قلنا : عروض القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها الخارجى بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات أو بالعرض أو يلزمها إمكان القسمة بأحد الوجهين هو نحو وجودها فى الخارج^(١) ، وأما وجودها العقلى فنحو آخر ليس بحسبه إمكان القسمة الوضعية

و هذا الاشكال إنما يصعب حله عند من يرى إن التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن الزوائد^(٢) لأن بعض الماهيات مما يدخل فى حدودها الذاتية الجسمية قبول الانقسام

(١) الى قوله هو نحو وجودها و ذلك لان الكون ليس الا الوجود الا انه النحر الوجودى البادى - س ر .

(٢) هذا يعتدل وجهين : احدهما ان التعقل يكون اضافة لكن الى النفس الحقيقية المستلوفة عنها الجبهات والاحياز والايون والاقوات وغيرها يقال ان الحقيقة بهذا الوجه موجودة فى عالم المادة ولا ينسألها الحس لان الحس ينال الحقيقة مخلوطة بالفرائب و انما ينالها العقل ، وقد مر فى كلام الشيخ المنقول من البدء و المصاد ان المضالطة لا تعدم المغالط حقيقة ذاته ، و ثانيهما ان يكون التعقل يحذف بعض الصفات الى الرضية و ابقاء البعض الى الذاتية و انتقاله الى الذهن كما سبق ان ليس معنى تجريد المحسوس هذا والاحتمال الاول يناسب المنكرين للوجود الذهنى و الثانى لانبافى القول بالوجود الذهنى و ان كان يؤل الى الانتكار بعد التأمل لان بعض الباقي اذا كان محفوظ المرتبة لم ينسل الذهن بالحقيقة و قد ظهر بما ذكره المصنف قدس سره صعوبة الاشكال على الاحتمالين اذ من ذاتيات هذه الحقائق قبول الابداد و من لوازمها قبول القسمة بالذات او بالعرض و الذاتى لا يتخلف ، وايضاً هذا الاشكال يصعب على من يقول الكلية والجزئية بنحو الإدراك لا بتفاوت فى الإدراك فكلمة انما للتأخر الإضافى و ظهر سهولة دفعه على طريقة المصنف قدس سره لان العقول والحقيقة بذلك الوجه انما هو فى عالم الابداع المنفصل او المتمثل و ليس هنا الا بنحو الكثرة و الاحتفاف بالاجانب و الفرائب ، و قد مر ان التجريد على بساط هذا الوجود فى وجود آخر ضرورى نوردى بيد الارض غير الارض و يطوى الساء ومفاهيم الجوهر و القابل للابداد وغيرها غير معدولة هنا بالعمل الشائع بل بالاولى فقط و انما يعمل بالحقيقة على انفس تلك المفاهيم كما صرح به فى قوله فيجعل على تلك الماهية الخ و ادلة الوجود الذهنى لا تقتضى ازيد من هذا و اما مصحح صدقها هناك فجامعية ذلك الوجودى النورى لوجودات مادونه - س ر .

المقداري كالحيوان والفلك وغيرهما ، فإذا جردت عن الزوائد والعوارض بقي لها كونها منقسمة بالفعل أو بالقوة القريبة لأن ذاتي ماهية الشيء لا يتقك عنها بحسب أنها وجودها الخارجي والعقلي فيقوى الاشكال ويعسر الانحلال .

وأما على طريقتنا فإن ماهية الشيء عبارة عن مفهومها ومعناها ، فمعنى الجسمية مثلاً مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد ، وله وجود في الخارج ، ووجود في العقل ، فإذا وجدت معنى الجسمية في العقل يوجد بوجود آخر غير هذا الوجود وذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث هو فيحمل على تلك الماهية إنها ماهية كذا حلاً أو لياً ، ولكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي إنه قابل للأبعاد ، وإنه قابل للانقسام المقداري ، وكذا السواد ماهيته عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فإذا وجدت ماهيته في المادة الجسمية يترتب عليه أثر الوجود ، وإذا وجدت ماهيته في العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها ، ومفهوم اللونية والقابض للبصر غير تحققهما بالفعل ووجودهما هذا الوجود المكشوف لكل أحد بل وجوداً عقلياً لو حضر ذلك الوجود لعاقل أو عنده لأدرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير أن يعقل فيه هذا الفعل الخارجي^(١) ، وبالجمله للأشياء وجودات متفاوتة بالذات والهوية مع كونها واحدة المعنى والماهية ، قد ساقنا إلى العلم بتعدد أنحاء الوجودات إدراكاتنا للحقائق والماهيات كالإنسان مثلاً تارة بنحو الإحساس وتارة بالتخيل وطوراً بالتعقل فعلماً إن ماهية واحدة أطواراً من الوجود بعضها مادي وبعضها عقلي صرف وبعضها متوسط بينهما .



(١) أي بل يكون وجوداً عقلياً عطاف على قوله يكون لها نحو آخر والترئي باعتبار أن النحو الآخر من الوجود يستعمل أن لا يكون عقلياً كذا وكذا - س ر ه .

فصل (٢)

❖ (في أن الحواس لا تعلم أن للمحسوس وجوداً بل هذا شأن العقل) ❖

إن الإدراكات الحسية يلزمها انفعال آلات الحواس وحصول صور المحسوسات سواء كانت في الآت الحواس كما هو المشهور و عليه الجمهور أو عند النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فهو إنما يكون بسبب استعداد مادة الحاسة له ، فإن لامة أيدنا مثلاً إنما تحس بالحرارة و تتأثر عنها للاستعداد الذي هو فيها ، والبصر إنما يقع فيه الإحساس بصورة المبصر للاستعداد الذي هو فيه ، والسمع إنما يحصل فيه الصوت للاستعداد الذي هو فيه ، و ليس للحواس إلا الإحساس فقط وهو حصول صورة المحسوس فيها أو في النفس بواسطة استعمالها ، فالحواس أو النفس الحساسة بما هي حساسة ليس لها علم بأن للمحسوس وجوداً في الخارج ^(١) إنما ذلك مما يعرف بطريق التجربة فهو شأن العقل أو النفس المتفكر و ليس شأن الحس ولا الخيال ^(٢) ، والدليل على صحة ما ذكرناه إن المجنون مثلاً قد تحصل في حسه المشترك صورها فيه ولا يكون لها وجود من خارج ، ويقول ما هذه المبصرات التي أراها ،

(١) أي الخارج الذي هو عالم الطبيعة و المواد ولا بانه ليس له وجود في المواد في مثل البرسم و المنام و الغنى عليه و السكران بل وجوده إنما هو فيهم و في بعض المواضع له وجود الطيف و أعلى ما في المواد كما للأنبياء و الأولياء و هو في الخارج بمعنى آخر كيف و هو خارجي بخارجية النفس التي هو لها و إن قلنا انه ليس في الخارج كان معناه ليس في الهيولى لجلالته ، والدليل على أن الحاكم بهذا أو ذاك هو العقل أن السالك المرتاض مع انه كامل العقل صحيح الزواج لا يتمكن من أن يعلم في الاغلب أن ما يراه أو يسمعه و بالجملة يحسه موجود في المادة أولاً في البادة بل لابد أن يرجع إلى البرهان أو يعرضه على المعارف العالم بالعقائيق و من هنا قال الشيخ الرسي لا أعظم البنا ما في الكون من التباس الخيال بالحس - س ر ه .

(٢) بل بنحو الأولية - س ر ه .

و يقول إنى أرى فلاناً و كذا و كذا ، و يجزم بأن ما رآه كما رآه فهي بالحقيقة موجودة في حقه كما وجدت للإنسان سائر الصور الحسية لكن لما لم يكن له عقل يميزها و يعلم أن لا وجود لها من خارج توهم إن تلك الصور موجودة في الخارج كما هي مرئية له ، و كذلك النائم يرى عند منامه بحسه المشترك بل بخیاله أشياء لا حقيقة لها في الخارج من المبصرات و المسموعات و غيرها ما يرى و يسمع و يشم و يذوق و يلمس و يجزم بأنه يشاهدها بالحقيقة ، و سبب ذلك وجود صور تلك الأشياء في قوة خياله و حسه المشترك و هي في النوم كما هي عند اليقظة ، و لتعطل القوة العقلية عن التدبر و الفكر فيما يراه إنه من أي قبيل ، و كذلك إذا تأتت أيدنا مثلاً عن حرارة و ردت عليها من خارج أو حصلت لها بسبب داخلي لسوء مزاج حار فاحست بها لا يكون لها إلا الإحساس فإما أن يعلم إن هذه الحرارة لا بد أن يكون في جسم حار خارجاً كان أو داخلاً فذلك للعقل بقوته الفكرية ، و كذلك إذا حملت شيئاً ثقيلًا فإنا نحس بالثقل و تنفعل عن الثقل فقط ، و أمّا أن هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم تقبل في الخارج ^(١) فذلك ليس إدراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة ، و من هذا المقام يقبلة اللبيب بأن للنفس نشأة أخرى غير عالم الأجسام المادية يوجد فيها الأشياء الإدراكية الصورية من غير أن يكون لها مادة جسمانية حاملة لصورها و كيفياتها ، و نعم العون على إثبات ذلك العالم ما حققناه في مباحث الكيفيات المحسوسة إن الموجود من تلك الكيفيات في القوى الحسية ليست إياها بل من جنس آخر من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات و المبصرات أو الملموسات وغيرها كلها كيفيات محسوسة ^(٢)

(١) أو بسبب سوء مزاج كما في الكابوس - سره .

(٢) أى من حيث هي آلات لحاظ لما في المواد فكونها كيفيات محسوسة من وجهين أحدهما من حيث العكاية و هذا متعلق بالمحسوسات بالذات و ثانيهما من حيث نفس المحكى و هذا متعلق بالمحسوس بالمرض و النفسانية من وجه واحد وهو من حيث نفس المحسوسات بالذات - سره .

حكاية^(١)، وهي نفسانية حقيقة كما إن^(٢) الصور العقلية من الجواهر المادية كالإنسان والفرس والعنكبوت والكوكب والماء والنار هي إنسان وفرس وفلك وكوكب وماء و نار حكاية ، وهي جواهر عقلية متحدة بالعقل بالفعل حقيقة^(٣) ، وهذه الأحكام وأشباهاها من عجائب معرفة النفس الآدمية و علم المعاد كما نحن بصدد بيانه من ذى قبل إنشاء الله تعالى .

فصل (٣)

✽ (في اقسام العلوم) ✽

لمّا كان حقيقة العلم عندنا راجعة إلى الوجود الصوري^(٤) ، والوجود على ثلاثة أقسام^(٥) . تامّ ومكتفٍ و ناقص .

الأول التام وهو عالم العقول المحضة^(٦) ، وهي الصور المفارقة عن الأبعاد والأجرام والمواد .

(١) معنى كونها حكاية الوجود دون حقيقته كونها ضعيفة الوجود مشوبة بالعدم قبالة الوجود المنزه عنه نسبة - ط مد .

(٢) يعنى انها من حيث النظر الى انفسها و حقائقها لا من حيث أنها أطلال و حكايات صادونها أجل من أن تكون انساناً و فرساً الخ بل أجل من أن تكون جواهر بناءً على ان لا ماهية للعقول - س ره .

(٣) الاول ان يقره اللام مكسورة للتليل و يحتل ان يكون « لاء » هي « لاء » الرابطة و يكون جوابها مفهوماً من قوله التقديم في اقسام العلوم - س ره .

(٤) قد تقدم ان الحق كون العلم الحسى و الخيالى و الوهمى جميعاً نوعاً واحداً فالنشأة العلمية نشأتان - ط مد .

(٥) انما لم يعرف اقسام الوجود او اقسام العلم اكتفاءً بتعريف اقسام العلماء فيما

بعد - س ره .

و الثاني المكتفي وهو عالم النفوس الحيوانية ، وهي الصور المثالية والأشباح المجردة ^(١) .

و الثالث الناقص وهو عالم الصور القائمة بالمواد والمتعلقة بها ، وهي الصور الحسية ، و أما نفس المواد الجسمية المستجيبة المنجدة فهي لاستغراقها في الأعدام و الإمكانيات و الظلمات لا يستأهل للمعلومية ^(٢) ولوقوع اسم الوجود عليها كالزمان و الحركة ، و لما حققناه أن لا وجود لشيء منها إلا في آن واحد ، والآتات وجودها بالقوة ، و كل مالا وجود لشخص منه إلا في آن واحد و هي الأجسام والجسمانيات الحادية السائلة الزائلة في كل " أن المختص حدوثها بآن واحد مع زوالها في سائر الآتات و الأوقات فإطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز و التشبيه ^(٣) ، و يصح إطلاق سلب الوجود عليها كما هو شأن المجاز و علامته ، و إليه أشار أفلاطون بقوله ما الشيء الكائن ولا وجود له ، و ما الشيء الموجود ولا كون له لأنه عني بالأول الماديات و بالثاني المفارقات ، و بالجملة العوالم في التحقيق ثلاثة ، كل منها قسم

(١) المراد بالنفوس الحيوانية النفوس بعد قطع التعلق عن الإبدان الدنيوية فهي الاخيرة لا استكمال لا للنفوس ولا للأشباح و اما النفوس بها هي متعلقة بالإبدان الدنيوية فهي داخلة في الثالث - س ر ه .

(٢) أي الأجسام ، ان قلت : الصور العلمية على القواعد المقررة ينبغي أن تكون وجودها لانفسها لا للمواد فكيف يكون الصور القائمة بالمواد وهي تالفة الاقسام علماً فعدم الاستيهال للمعلومية لا يختص بنفس المواد الجسمية المستجيبة ، واما حديث التبعة للصور المثالية المتعلقة و المثال النورى كما قال في الالهيات وسيشير اليه بعد اسطر فيسلمها .

قلت : عدما من العلم لعله لشدة قربها من افق الصور المحسوسات بالذات التي هي علوم و معلومات بالذات و ذلك لحاجتها الى اوضاع مواد المحسوسات التي بالمعرض - س ر ه .

(٣) أى إطلاق الوجود الصورى النورى لا مطلقه و القرينة عليه قوله بمعنى الصورة العلمية و قوله ولو عدما احد اربعة نظراً الى اعتبار الوجود - س ر ه .

من العلم بمعنى الصورة العلمية : ولو عدّها أحد أربعة نظراً إلى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية^(١) حيث عدّها من الحضرات الخمسة الإلهية أعني حضرة الذات ، و حضرة الأسماء ، و حضرة الصفات ، و حضرة الأفعال ، و حضرة الآثار ، فلا مشاحة في ذلك بشرط أن يعلم أنها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون صورة علمية ولا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع .

فعلى هذا يمكن أن يقال المدركات الإمكانية على أربعة أقسام : أحدها تام الوجود والمعلومية وهي العقول والمعتولات بالفعل^(٢) ، وهي لجهة وجودها ونوريتها وصفاتها برئية عن الأجسام والأشباح والأعداد ، وهي مع كثرتها وفورها يوجد بوجود واحد جمعي لا مياينة بين حقائقها إذ كلها مستغرقة في بحار الإلهية ، وإليها أشار بقوله تعالى : ما لا تبصرون ، و لفظ العنصر في كلام الأوائل إشارة إلى هذا العالم ،

و ثانيها عالم النفوس الفلكية والأشباح المجردة والمثل المقدارية^(٣) ، و هي مكتفية بذاتها و بمبادئها العقلية إذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الإلهية النائمة الوجود ينجب نقصاناتها و ينخرط معها .

و ثالثها عالم النفوس الحسية والملكوت الأسفل و جميع الصور المحسوسة بالفعل المدركة بواسطة المشاعر والآلات ، هي أيضاً من الملكوت الأسفل ، و هي ناقصة الوجود ما دامت كذلك إلا أن يرتفع من هذا العالم ويتجرد إلى عالم الأشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الإنسانية إليها .

(١) تنظير لجله من الوجود لجعلهم أباهما من الحضرات الإلهية و منصات الظهور و المراد بالآثار هذه الوجودات التشنّة المادية - س ر ه .

(٢) سواء كانت مقولاتنا أو مقولات غيرنا - س ر ه .

(٣) الاول اشارة الى منهج المشائين فان الصور عندهم منطبعة في النفوس

المنطبعة و الثاني الى منهج الاشراقيين فانها عندهم قائمة بفواتها و هي عالم المثال

- س ر ه .

و رابعها عالم المواد الجسمانية وصورها السائلة الزائلة المستحيلة الكثينة الفاسدة ، وهي في الوجودية ما بين القوة و الفعل و الثبات و الدثور لأن ثباتها عين الدثور و اجتماعها عين الافتراق .
ولما كانت الحكمة في الإيجاد : المعرفة والعلم ، و العلماء بحسب الاحتمال العقلي ثلاثة أقسام .

أحدها تام في كماله بحسب الفطرة كالعقول المفارقة .
وثانيها مستكف يحتاج إلى التكميل ولكن لا يحتاج إلى أمور زائدة و مكمل من خارج كالنفوس الفلكية ، و من هذا القسم نفوس الأنبياء عليهم السلام بحسب الفطرة و لكن بعد الاستكمال ربما صاروا من القسم الأول .

و ثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل إلى أمور خارجة عن ذاتها من إنزال الكتب و الرسل و غيرهما أوجد الله سبحانه جميع هذه الأقسام توفية للإفاضة و تكميلاً للأقسام المحتملة عند العقل ، وقد أشار إلى هذه الأقسام بقوله تعالى : **والصافات صفاً فالزاجرات زجراً فالتاليات ذكراً** ، وبقوله تعالى : **والسابحات سبحاً فالسابحات سبقاً فالمدبرات أمراً** ، و يحتمل أن يكون الترتيب في الآية ^(١) الثانية على عكس الترتيب في الأولى أي من المسبب إلى السبب بأن يكون السابحات إشارة إلى عالم الأفلاك كما في قوله تعالى : **كل في فلك يسبحون** ، والسابحات إلى نفوسها و المدبرات أمراً إلى عقولها التي هي من عالم الأمر الموجودة بأمر الله و قوله كن بل هي نفس الأمر الوارد منه تعالى و لك أن تقول العالم عالمان عالم المجردات العقلية والنفسية ، وعالم الأجسام النورية والظلمانية ، ولما كان عالم المجردات

(١) و الاحتمال الاخران يكون السابحات اشارة الى العقول و السابحات الى النفوس الكلية من الافلاك و المدبرات الى نفوسها المنطبعة لان العقول أجل من تدبير الكائنات بان يكون الامر هو الامر امام و ذلك كما يقال في اصطلاح الاشراقيين للعقل النور القاهر ، و لنفس النور المدبر ، أو السابحات الايمان الثابتات في المرتبة العلمية و السابحات العقول و المدبرات مطلق الافلاك ، اجسامها و نفوسها - س ر ه .

هو عالم العلم والحياة أوجد الله تعالى فيه بآزاء كل ما في عالم الأجسام صورة إدراكية عقلية أو خيالية هي حياته و مرآة مشاهدته ^(١) ، وإليهما أُشير في الكتاب الإلهي و لمن خاف مقام ربه جنتان ، ولهذا قال أفلاطون الشريف: العالم عالمان عالم العقل و فيه المثل العقلية ، و عالم الحس و فيه الأشباح الحسية ، و يسمّى العالم الأول كليس ، و العالم الثاني كأيس . و نقل أيضاً أن للأفلاطون كان تعليمان تعليم كليس و تعليم كأيس ، و الأول تعليمه للعقلية من طريق الرياضة و التحدّس و الثاني تعليمه إياها من طريق الإفادة و الاستفادة الفكرينين ، و ليسية ذلك العالم ^(٢) إشارة إلى عدم ظهوره على الحواس كما إن أيسبة الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة و إلا فوجود عالم العقل أصل سائر الوجودات و مقوّمها و فاعلمها و غايتها و إنّما خفيت مشاهدتها على الإنسان لفرط ظهورها و احتجابنا عنها لشواغل المواد ، و يحتمل أن يكون إشارة إلى وحدة ذلك العالم و بساطة ما فيه و كثرة هذا العالم بحسب الأعداد الشخصية . و ليعلم أن المثل النورية الأفلاطونية جواهر

(١) أي ما به انكشافه و أما المرآت بمعنى آلة للعاط لشيء آخر فلا امر بالمعكس إذ الباديات و الصوريات الطبيعية ينبغي ان تكون مرآى لعاط البجردات و الكلليات العقلية و المحتنون بالجزئيات الطبيعية لما جعلوا الكلليات و الخبائيات مرآى الجزئيات الطبيعية كانت عندهم ضعيفة الوجود مع انها قوية الوجود في انفسها و كيف ولها وجودات مبسطة و وحدات جمعية و غير ذلك - س ر ه .

(٢) بل اطلق التقيبه بالليسية على الرتبة الاحدية في الشر الفارسي :
ابن نيست كه هست مينمايد بگذارد ✽ و آن هست كه نيست مينمايد بطلب و حاصل توجيهه قدس سره ان المراد بالليسية عدم الوجود الراجعي من ذلك العالم لنا بما نحن طبيبيون و هنا توجيه آخر و هو ان يكون اشارة الى عدم وجوده مطلقا اذ هو منكم الانية لا وجود له بل موجود بوجود الله كنا حروفاً هاليات لم نقل :
از وجود خود چونی گشتم نهی ✽ نيست از غير خدايم آگهی
كما ان ايسبة الصور المثالية هي ايسبتها المعلومة من خارج فان الابس في كلام افلاطون ناظر الى عالم الحس - س ر ه .

في ذاتها ووجودها وهي أصل جواهر هذا العالم وماهياتها ، وهي حقائق هذه المحسوسات المادية ، و الذي يفيد اثباتها بل اثبات الأشباح المعلقة جميعاً غير الذي سبق منّا ذكره في باب اثبات المثل الأفلاطونية هو إند لا شبهة^(١) في أن في العالم شيئاً محسوساً كالإنسان مثلامع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الإنسان الطبيعي ، وقد ثبت إن له وجوداً في الخيال مع مقداره و شكله وخصوصيته على وجه شخصي وإن لم يكن مادته موجودة في الخارج ، و ثبت أيضاً إن للعقل أن يدرك الإنسان بجميع ما فيه من الجوهرية و الأعضاء و الأشكال و الأوصاف اللازمة والمفارقة^(٢) لكن على وجه المعقولة بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع

(١) قد اوردنا على الوجوه المذكورة في بحث المثل ان غاية ما تعيده صدق كل من مفاهيم الانسان و الفرس و غيرها على موجود مجرد عقلي و اما كون هذه المفاهيم ماهيات حقيقية بالنسبة الى ما تصدق عليه حتى يكون الوجود المجرد الذي يصدق عليه الانسان فرداً عقلياً له مثلاً فغير لازم و الاشكال بعينه وارد على هذا الوجه المذكور هاهنا فليراجع تفصيل ما اوردناه هناك - ط مد .

(٢) المراد بالوصف ما يشمل الوصف الذاتي كما يقال الوصف العنواني اما هي ذات الموضوع او جزؤه او خارج منه ، وباللازم مالا يتفك عن الشيء مقوماً كان او عارضاً و ذلك لان التعريف بالاجزاء الخارجية و ان كان جائزاً الا ان المتعارف هو التعريف بالاجزاء العقلية ولم يذكر منها الا الجوهرية و قوله الاعضاء و الاشكال اشارة الى ما قال في سفر النفس من صعوبة ادراك الكلي اذ لا بد ان لا يعنف منه شيء من ذاتياته و لوازمه كما قيل : « شيرى دم و سرواشكم كه ديد » فالإنسان المعقول له بصروعين في مقام ذاته المنزهة هما علمه الحضورى بكل شيء دونه و منها المبصرات وله سمع واذن فيه و هما علمه الحضورى بكل شيء و منها المسموعات وهكذا حتى التخييلات و الدوهمات وله بوهي قدرته النافذة و له بصروعين في مقام وجوده المشبه و هما كل الابصار و كل الاعمى و قس عليهما الباقي و لكن بشرط ان يلاحظ هذه الابصار و القوى الاخرى متصلة بالعقل و المعقول متدلية به - س ده .

أوصافه ، ولا حاجة في التعقل إلى تجريد ماهيته عن ماهية العوارض بأن يحذف منها ما عداها^(١) ، إن كان ذلك أيضاً ميسراً لكن الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الذي لا بد أن يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي ، فثبت إن الإنسان وجوداً في الطبيعة المادية وهو لا يكون بذلك الاعتبار معقولاً ولا محسوساً ، ووجوداً في الحس المشترك والخيال وهو بهذا الاعتبار محسوس ألبتة لا يمكن غير هذا ، ووجوداً في العقل وهو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك ، ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي إن وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حسّ وحاسّ ، وكذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلي ، وينتج العاقل والمعقول ، وعلم أيضاً إن العاقل جوهر مفارق بالفعل للمعقول كذلك ، ولذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال هي بعينها عين القوة الخيالية ، وهي لا محالة جوهر ، والمنتج في الوجود مع الجوهر جوهر فللإنسان مثال جوهر قائم بنفسه في عالم الأشباح ، ومثال عقلي جوهر قائم بذاته في عالم العقول ، وهكذا الأمر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية له ثلاث وجودات^(٢) : أحدها عقلي ، وثانيها مثالي ، وثالثها مادي ، واعلم أن الوجود العقلي من كل نوع لا يمكن أن يكون إلا واحداً غير متعدد ، وذلك لأن الحقيقة إذا كانت لها حد واحد نوعي فلا يمكن تعددها إلا من جهة المادة أو من جهة

(١) إذ قد مر أن مقارنة العوارض كلياتها لا تمنع العقولية وإن تيسر حذفها أيضاً

بقتضى العروض - س ر ه .

(٢) والعاصل أن عالم الابداع وعالم الانشاء والاختراع ليسا بعيدين عنك و

إن كنت تشاهدهما عن بعد وامتدّ إلا إياهما ولا يبقى لك ولا يبقى لك إلا هما سيما الأخير وهو العقل والمعقول وإن كنت في ريب مما نلوناك عليك فتفطن بوجود المعقولات وسعة ذلك الوجود وحدته الجمعية ونورته وانارته الحقائق الخارجية ولا تقصر نظرك على مقاميه - س ر ه .

أسباب خارجية اتفافية، وأما الوجودان الآخران فيجوز فيهما كثرة الأعداد من نوع واحد سواء كان من جهة اتفالات المادة القابلة كما في الصور الطبيعية أو بواسطة جهات فعلية كما في الإدراكية التي يحفظها الخيال، فكل صورة من نوع واحد كالإنسان إذا جردت عن هذا الوجود وعن التمثيل الخيالي أيضاً فبلغت إلى عالم العقل ووصل أثرها هناك، فإذا جردت صورة أخرى من نوعها حتى بلغت في التجرد إلى ذلك المقام لم يكن وجودها هناك غير وجود الأولى ولا الأثر منها فيه غير ذلك الأثر، وهكذا في غيرهما من نوعها سابقاً أو لاحقاً وإن كان ألف ألف صورة في هذا المقام، فظهر من هذا البيان البرهاني إن لكل نوع طبيعي في هذا العالم سواء كان متكرراً لأفراد الغير المحصورة أو كان نوعاً محصوراً في شخص صورة عقلية قائمة بذاتها في العالم العقلي الرباني كما هو رأي أفلاطون الإلهي، ولأظن أحداً في هذه الأعصار الطويلة بعد ذلك العظيم ومن يحدّ وحذوه بلغ إلى فهم غرضه وغور مرامه باليقين البرهاني إلا واحد من الفقراء الخاملين المنزوين.

خاتمه : البحث في شرح ألفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة المفهوم يظن بها إنها مترادفة وهي كثيرة :

منها الإدراك وهو اللقاء والوصول، فالقوة العاقلة إذا وصلت إلى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك إدراكاً لها من هذه الجهة، فالمعنى المقصود منه في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي^(١) بل الإدراك واللقاء الحقيقي لا يكون إلا هذا اللقاء أي الإدراك العلمي، وأما اللقاء الجسماني فليس هو بقاء في الحقيقة وقوله

(١) ولهذا قلنا ان ليس مسألة بسيط الحقيقة كل الوجودات بنحو بسيط و اعلى الاسئلة العلم لان الادراك ليس الالوجدان والنيل ووجدان ذلك الوجود النوري للوجودات النورية هو العلم لكنها مجازات حكمية لان اللقاء الجسماني ليس لقاء حقيقياً اذ اللقاء والوصول في الاجسام والجسمانيات انماها باطرائها وبظواهرها ولذا يسمى هذا العالم عند العرفاء فوق الفرق فالدرك الجسماني ليس دركاً حقيقياً بخلاف الوصول العقلي والادراك العقلي - س ر ه .

تعالى : قال أصحاب موسى إنا لمدركون ، و قولهم أدرك الغلام و أدركت الجارية إذا بلغا ، و أدركت الثمرة كلها حقائق لغوية لكثرتها مجازات حكمية سيما على القول باتحاد العاقل والمعقول .

ومنها الشعور وهو إدراك بغير استنبات ، وهو أول مراتب وصول العلم إلى القوة العاقلة وكأنه إدراك متزائل ، ولهذا لا يقال في حق الله إنه يشعر بكذا .
ومنها التصور إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وإدراكه بنماهه فذلك هو التصور ، ولفظ التصور مشتق من الصورة وهي عند العامة من الناس إنها موضوعة للماهية الجسمانية الحاصلة للجسم المشكل ، وعند الحكماء موضوعة لمادة معان لكثرتها مشتركة في معنى واحد هو ما به يصير الشيء بالفعل هو ذلك الأمر ، و كذلك الصور العلمية للأشياء فإنها هي بعينها حقائقها وماهياتها كما عرفت .

ومنها الحفظ فإذا حصلت الصور في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعوارها سميت تلك الحالة حفظاً .
واعلم أن نسبة الحفظ إلى الإدراك كنسبة الفعل إلى القبول ، فمبدأ الحفظ يقاير مبدأ القبول مغايرة الذاتين أو مغايرة الدرجتين لذات واحدة ، والثاني أولى ، فإن مبادي آثار النفس وصفاتها ترجع إلى حقيقة واحدة .

وقيل : لما كان الحفظ مشعراً بالتأكد بعد الضعف لاجرم لا يسمي علم واجب الوجود تعالى حفظاً ، ولأنه إنما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله ، ولما كان ذلك في علم الله تعالى محالاً لاجرم لا يسمي علمه حفظاً .

أقول : هذا القول لا يخلو عن تعسف أمّا أن علمه تعالى لا يسمي بالحفظ فغير مسلم ، والمستند قوله تعالى : ولا يؤوده حفظهما وهو السميع العليم ، وقوله : إنا نحن نزلنا الذكر وإناله لحافظون ، وقوله : إنه حفيظ عليم .

لا يقال : ليس الكلام في أن إطلاق الحفظ عليه لم يمكن بل في أن إطلاق الحفظ على علمه هل وقع أم لا فلعلمه يعلم بصفة أو قوة ويحفظها بصفة أو قوة أخرى .
لأننا نقول : علمه تعالى بعينه قدرته ، وسيأتي إن العالم كله صورة علمه الزام

كما إنه صورة قدرته النافذة في كل شيء ، فذاته التي هي عين علمه حفيظ على كل شيء ، ومراتب علومه التفصيلية يحفظ بعضها بعضاً لأن علومه فعلية لا انفعالية ، وأما إشعار مفهوم الحفظ بالتأكد بعد الضعف فغير معلوم إلا في بعض المواد الجزئية ، وأما استدلاله بأنه إنما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله إن أراد بالجواز الإمكان الوقوعي فالحصر ممنوع ، وإن أراد به الإمكان الذاتي فلا يستلزم ذلك عدم جواز اطلاقه على علم الله التفصيلي الزائد على ذاته الثابت في قلمه الأعلى واللوح المحفوظ والمراد بما في اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظة عن النسخ والزوال يحفظ الله إياها وإدامته لها .

ومنها الذكر وهو إن الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكر ، وعند الحكماء لابد في التذكر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوة العاقلة الانسانية ، و اختلفوا في أن ذاته منفصلة عن ذات النفس الانسانية أو متصلة اتصالاً عقلياً احتجبت عنه النفس إنما بسبب اشتغالها بعالم الحس أو لعدم خروجها من القوة إلى الفعل في باب العقل والمعقول ، وقد أشرنا إلى لمعة من هذا المقام .

وقد تحيّر بعض الأكياس كالإمام الرازي وغيره في باب التذكر فقال : إن في التذكر سرّاً لا يعلمه إلا الله ، وهو إنه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحبة الزائلة فتلك الصورة إن كانت مشعوراً بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله ، وإن لم يكن مشعوراً بها فلا يمكن استرجاعها لأن طلب ما لا يكون متصوراً محال ، فعلى كلا التقديرين التذكر الذي بمعنى الاسترجاع ممتنع مع أننا نجد من أنفسنا إننا قد نطلبها ونسترجعها ، قال : وهذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها عرف إنه لا يعرف كنهها مع أنها من أظهر الأشياء فكيف فيما هو من أخفائها . أقول : منشأ تحير هؤلاء القوم في مثل هذه المطالب إنما هو لأجل عدم تحقيقهم أمر الوجود الذي هو أظهر الأشياء ، وعند هذا الرجل إنه مفهوم عقلي من المعقولات الثانية ولا يكون شيء منها أشد شيء أضعف ، ولا أيضاً إن شيء

وإحد أنحاء من الوجود بعضها أقوى من بعض ، وكذا العلم الذي هو من باب الوجود لا من باب النسب واعلم أن هذه الشبهة مع أنها على الطريقة التي اخترناها من أن الإدراك العقلي إنما يكون باتحاد النفس بالعقل الفعّال الذي هو صورة الموجودات أو وجدت في مصور الموجودات أصعب انحلالاً^(١) لكن مع ذلك منجّلة بفضل الله تعالى ، وهو إن النفس ذات مقامات متعدّدة ونشآت مختلفة نشأة الحس ، نشأة الخيال ، ونشأة العقل وهذه النفوس أيضاً متفاوتة قوّة وضعفاً كما لا ونقصاً ، وأقوى النفوس ما لا يشغله نشأة عن نشأة وبعضها دون ذلك ، وبعضها في الدنائة بحيث لا يحضرها بالفعل إلا نشأة الحس مع ما يصحبها من نشأة الخيال شيء. ضعيف خيالي فضلاً عن حضور معقول من الصور ، فإذا تقرر هذا فنقول : إن النفس المنوّسطة في القوّة والكمال إذا اتصلت بعالم العقل خرجت عن نشأة الحس ودبرت البدن ببعض قواها الطبيعية ، وإذا رجعت إلى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلية ويبقى معها شيء. كخيال ضعيف منها^(٢) ، وبذلك الخيال الضعيف مع بقاء ملكة الاسترجاع واستعداد الاتصال يمكنها التذكّر لما تجلّى لها من حقيقة ذاتها وتمام جوهرها العقلي ، وقوله : إن لم يكن الصورة التي يريد استرجاعها منصورة لم يمكن استرجاعها إن أراد بعدم تصوّرها كونه غير منصورة لا بالكنه ولا بوجه الحكاية ولا حصلت أيضاً القوة الاستعدادية القريبة لحصولها فمسلّم إن مثلها غير ممكن الاسترجاع لها ، وليس الكلام في مثلها ، وإن أراد بذلك كونها منصورة بالكنه وإن تصوّرت بوجه التخيل والتمثل وقد حصلت لها ملكة المراجعة إلى الخزانة فغير مسلم ، وهذا القائل إنما صعب عليه تحقيق هذا المقام وأمثاله بناءً على أنه اعتقد إن اكتساب التصورات مطلقاً مستحيل سواء كان

(١) فان الزوال كيف يكون فضلاً عن الاسترجاع ولا حالة انتظارية للعقل الفعّال

و حكم احد المتحدّين حكم الاخر - س ر ه .

(٢) كما من تعقل نور الانوار و نور الفهار كخيال النور الشمسي ومن الوحدة

والبساطة كخيال النقطة ومن العبيطة و السمة كخيال النبط الكمي و هكذا يمكن

ان يقال المعقولات حاضرة في العقل البسيط يريد ان يترجمها الى العقل التفصيلي و

يصورها في الخيال و الحس - س ر ه .

أولاً وبالتفكير أو ثانياً وبالتذكر بناءً على شبهة مغالطية له زعمها حجة برهانية ، و نحن قد فككتنا عقدة ذلك الإعضال بعون الله تعالى .

و منها الذكر الصورة الزائلة إذ أعادت و حضرت سمى وجدانها ذكراً ، وإن لم يكن الإدراك مسبوقاً بالزوال لم يسم ذكراً ، ولهذا قال الله تعالى : يعلم إننى لست أذكره و كيف أذكره إذ لست أنساه .

قال صاحب المباحث بعد إعادة شبهته التي أصر عليها في أنها غير ممكنة الانحلال : وهاهنا سر آخر و هو إنك لما عجزت عن إدراك ماهية التذكر و الذكر مع أنه صفتك و تجد من نفسك جملة إنه يمكنك الذكر فأنى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع أنه أبعد الأشياء مناسبة منك فسبحان من جعل أظهر الأشياء أخفاها .

أقول : بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهة اعلم أن الله أقرب الأشياء إلينا من جهة أصل ذاتنا ، و إنما خلقنا و هدانا لتوكل إلى معرفته و نصل إلى دار كرامته ، و نشاهد حضرة إلهيته ، و نطالع صفات بحاله و جلاله ، و لا جل ذلك بمثل الأنبياء ، و أنزل الكتب من السماء ، لأن تكون أبعداً بعدين و أشقى الأشياء المتحيرين الشاكين .

و منها المعرفة و قد اختلفت الأقوال في تفسيرها ، فمنهم من قال : إنها إدراك الجزئيات و العلم إدراك الكلبيات ^(١) و آخرون قالوا : إنها التصور و العلم هو التصديق ^(٢) ، و هؤلاء جعلوا العرفان أعظم رتبة من العلم قالوا لأن تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة ^(٣) ، و أما تصور حقيقة

(١) ان حملت على الجزئيات المجردة كان العرفان اليهودى اعظم رتبة من العالم كتابه - س ر ه .

(٢) و يمكن ان يستدل عليه بقوله ﷺ : اول الدين معرفة الله و كمال المعرفة التصديق به ، اذ نطلمها ﷺ مقابلة التصديق - س ر ه .

(٣) و كذا تصديقنا بوجود هذه الموجودات سهل يسير و اما تصور مبياتها فهو صعب عسير - س ر ه .

الواجب فأمر فوق الطاقة البشرية لأنَّ الشيء ما لم يعرف لا يطلب ماهيته ^(١) ، فملى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس ، ولذلك كان الرجل لا يسمي عارفاً إلا إذا نوغل في ميادين العلم و ترقى من مطالعها إلى مقاطعها و من مبادئها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشرية . و قال آخرون من أدرك شيئاً و انحفظ أثره في نفسه ^(٢) ثم أدرك ذلك الشيء ثانياً و عرف إنَّ هذا ذاك الذي قد أدركه أولاً فهذا هو المعرفة ، ثم من الناس من يقول يقدم الأرواح ، و منهم من يقول بتقديمها على الأشباح ^(٣) ، و يقول إنها هي الذرة المستخرج من صلب آدم عليه السلام ، و إنها أقرت بالالهية ^(٤) و اعترفت بالربوبية إلا أنها لظلمة العلاقة البدنية نسبت مولاهما ، وإذا عادت إلى أنفسها منخلصة من ظلمة البدن و هاوية الجسم عرفت إنها كانت عارفة به فلا جرم سمي هذا الإدراك عرفاناً .

و منها الفهم ، وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب ، والإفهام وهو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع .

(١) ليس المراد بالمعرفة التصور و ان كان هذا هو المفروض لان مطلب الباهية طلب التصور بل المراد ان الشيء مالم يصدق بهلبته البسيطة لا يطلب مامية فان مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقة - س ر ه .

(٢) أى لا نفسه و الاظهر ان يقال و غاب ذلك الشيء و انحفظ أثره - س ر ه .

(٣) مع حدونها و توقيتها كالذى عام نجومى متمسكا بظاهرقوله **وخلق الارواح** قبل الاجساد بالذى عام وذلك التقدم للتصديق بدوكان المهد و الميتان المذكورين الكتاب الثانور من السنة لكن يرد عليهم بعلوة ماورد على القول بقدم الارواح الجوية هو بانها عدم الشخص للحدوث - س ر ه .

(٤) اقرارهم عدم وجود ماهياتهم بوجوداتها المنتشة بل كانت موجودة بوجود الله و بوجود علومه التفصيلية فكانو مهللين مسبحين ناطقين بان المظلة لله و الملك له و العبد له و نسيانهم ابتلاهم بالطبيعة و لوازمها و تكونهم بالاكوان المنتشة الفاسقة - س ر ه .

و منها الفقه و هو العلم بغرض المخاطب من كلامه ، يقال فقهت كلامك أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب ، قال تعالى : لا يكادون يفقهون قولاً ، لأن كفار قريش لما كانوا أرباب الشبهات و الشهوات فما كانوا يقفون على ما في كتاب الله من المعارف الحقيقية ^(١) ، لاجرم أفصح الله عن عدم استعدادهم للإطلاع على المقصود الأصلي من إنزال ذلك الكتاب .

و منها العقل و يقال على أنحاء كثيرة كما أشير إليه .
أحدها الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل ، وهو العلم بمصالح الأمور و منافعها و مضارها و حسن أفعالها و قبحها .
و الثاني العقل الذي يردده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم به كقولهم هذا ما يوجب العقل و ينفيه العقل .

و الثالث ما ذكره الفلاسفة في كتب البرهان ^(٢) .
و الرابع ما يذكر في كتب الأخلاق المسمى بالعقل العملي .
و الخامس العقل الذي يذكر في كتاب النفس في أحوال الناطقة و درجاتها .

(١) فلم يفقهوا ان الغرض من قوله تعالى « انزل من السماء ماءاً فسال اودية بقدرها » ان العطيات بقدر القابليات من الدواد و الساميات و من قوله : « مثل نوره كمشكاة فيها مصباح » الآية ان نوره العقل بالفعل الذي في العقل بالملكة التي في الهولاني او العقل الكلّي الذي في النفس الكلية التي في الطبع الكلّي الى غير ذلك - س ر ه -

(٢) قد مرّت المعاني في هذه المرحلة غير هذا المعنى وقد فسره في اوائل مفاتيح الغيب بأنه يعنى به قوة النفس التي يحصل به للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لاهن قياس و فكر بل بالطبع و الفطرة اسمى و لعلك تقول ليس هذا معنى آخر سوى العقل بالملكة ان اريد القوة بمعنى مبدء التغير او سوى الهولاني ان اريد القوة بمعنى التهيؤ فاقول ارادوا جودة تهيؤ لهصولها وهي متفاوتة في النفوس - س ر ه -

و السادس العقل الذي يذكر في العلم الإلهي وما بعد الطبيعة ، وقد مر بيان بعض هذه المعاني .

و منها الحكمة وهي أيضاً تطلق على معان فتارة يطلق إسمها لكل علم حسن و ممل صالح ، و هو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري ^(١) ، و تارة تطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات و فيها يقال أحكم العمل إحكاماً إذا أتقنه ، و حكم بهذا حكماً ^(٢) ، و الحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد و رعاية مصالحهم في الحال أو في المآل ، و من العباد أيضاً كذلك ثم قد حدثت الحكمة بأقوال مختلفة :

فقل هي معرفة الأشياء ، و هذا إشارة إلى أن إدراك الجزئيات لا كمال فيه لأنها إدراكات متغيرة فأمّا إدراك الحقائق و الماهيات فإنها باقية مصونة عن التغير و النسخ ، و هي المسماة بأم الكتاب في قوله تعالى : يحكو الله ما يشاء و يثبت وعنده أم الكتاب .

و قيل الحكمة هي الإتيان بالفعل الذي له عاقبة محمودة .

و قيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية ، و قالت الفلاسفة الحكمة هي التشبه بالله بقدر الطاقة البشرية أعني في العلم و العمل ، و ذلك بأن يجتهد الإنسان في أن ينزله علمه عن الجمل ، و فعله عن الجور ، و جوده عن البخل و التبذير ، و عفته عن العجور و الخمود ، و غضبه عن الثور و الجبن ، و حلمه عن البطالة و الجسارة ، و حياؤه عن الوقاحة و التعميل ، و محبته عن الغلو و التقصير ، و بالجملة كان مسنوباً على صراط الله من غير انحراف قائماً بحق الله و حقوق خلقه .

(١) لظاهر لفظ الحسن و صريح لفظ العمل - س ر ه .

(٢) ليس هذا من الحكمة كما لا يخفى من المراد حكم و علم قبل احكام العمل

و اتقانه به - س ر ه .

ومنها الدراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيلة وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية ، وأصله من باب دريت الصيد ولذا قيل لا يصح إطلاقه على الله لامتناع الفكر والحيلة عليه تعالى .

ومنها الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة ، والوجود الذهني غير وجود الذهن^(١) فإن الذهن في نفسه من الأمور الخارجية وما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج ومحاك له يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء ، وهو الوجود للشيء الذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي ، وتحقيق الكلام فيه^(٢) إن الله تعالى خلق الروح الإنساني خالياً عن تحقق الأشياء فيه وعن العلم بها كما قال تعالى : « أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً » لكنه ما خلقه إلا للمعرفة والطاعة ، وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ، ولو لم يكن خلق الروح الإنساني لأجل معرفة حقائق الأشياء كما هي لوجب أن يكون في أول الفطرة أحد تلك الأشياء بالفعل لأنها خالية من الكل كما إن الهوى لما خلقت لأن يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت في أصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصور الجسمية ، فهكذا الروح الإنساني وإن كان في أول الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات لكنها من شأنها أن تعرف الحقائق وتتصل بها كلها فالعرفان بالله وملكوته وآياته هو الغاية ، والتعبد هو التقرب إليه والسلوك نحوه وإن كانت العبادة أيضاً مشروطة به نتيجة له^(٣) كما قال تعالى : أقم الصلوة لذكري ، فالعلم هو الأول والآخر والمبدأ والغاية فلا بد للنفس من أن تكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم وذلك التمكن هو هيئة استعدادية للنفس لتحصيل هذه

(١) يعني لاتتموهن من اطلاق الوجود الذهني ان وجود نفس الذهن ايضاً وجود ذهني اى منسوب الى الذهن - س ر ه .

(٢) اى فى ان للذهن قوة على اكتساب العلوم اى جودة التهيؤ على اكتساب العقائد والاراء - س ر ه .

(٣) الاولى ومنتجة له كما لا يخفى - س ر ه .

المعارف وهي الذهن .

ومنها الفكر، وهو انتقال النفس من المعلومات التصويرية والتصديقية الحاضرة فيها إلى مجهولاتها المستحضرة ، و تخصيص جريان الفكر في باب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخص مما لا وجه له كما سبق ، وفي بعض كتب الشيخ الرئيس إن الفكر في استنزال العلوم من عند الله يجري مجرى النضرع في استنزال النعم والحاجات من عنده ، قال أيضاً في بعض رسائله : إن القوة العقلية إذا اشتاقت إلى شيء من الصور العقلية نضرت بالطبع إلى المبدأ الوهاب فان فاضت عليها على سبيل الحدس كفت المؤنة وإلا فرغت إلى حركات من قوى أخرى من شأنها أن تعدّها لقبول الفيض للمشاكلة بين النفس وبين شيء من الصور التي في عالم الفيض فيحصل له بالاضطرابات ما لم يكن يحصل له بالحدس كما في قوله تعالى « و علمك ما لم تكن تعلم » الآية .

ومنها الحدس ، ولاشك إن الفكر لا يتم إلا بوجودان شيء متوسط بين طرفي المجهول لتبصر النسبة المجهولة معلومة ، وكذا ما يجري مجراه في باب الحدود للتصور لما تقرّر إن الحدّ والبرهان متشاركان في الأطراف والحدود ، والنفس حالكونها جاهلة كأنّها واقعة في ظلمة ظلمات فلا بدّ من قائد يقودها أو روضة يضيء لها موضع قدمها ، وذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين وتلك الروضة هو الحدس بذلك دفعة ؛ فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالحدس هو الحدس . ومنها الذكا، وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه وغايته القصوى هو القوة القدسية التي وقع في وصفها قوله تعالى « يكاد زيتها يضيء » ولولم تمسه نار ، وذلك لأنّ الذكا ، هو الإضاء في الأمور وسرعة القطع بالحق ، وأصله من ذكت النار ، و ذكى الذبح ، وشاة مذكاة أي يدرك ذبحها بحدّة السكين .

ومنها الفطنة ، وهي عبارة عن التنبيه بشيء قصد تمريره ، ولذلك فإنّها تستعمل في الأكثر في استنباط الأحاجي والأفكار .

ومنها الخاطر ، الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل ، وفي الحقيقة ذلك

المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ، و لذلك يقال هذا خطر ببالي إلا أن النفس لما كانت محلاً لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطراً تسمية للمحل باسم الحال .

و منها الوهم ، وهو الاعتقاد المروجح ، وقد يقال إنه عبارة عن الحكم بأمر جزئية غير محسوسة لأشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصدقة الأم و عداوة الذئب ، وقد يطلق على القوة التي تدرك هذا المعنى و هي الواهمة ، و اعلم أن الواهمة عندنا ليست جوهرأ مبنئاً للعقل والخيال^(١) بل هي عقل مضاف إلى صورة الخيال والحس ، و كذا مدركات الواهمة معقولات مضافة إلى الأمور الجزئية المحسوسة أو الخيالية إذ العوالم منحصرة في الثلاثة ، فالنفس إذا رجعت إلى ذاتها صارت عقلاً مجرداً عن الوهم وعن النسبة إلى الأجسام ، و كذا الموهومات إذا صحت و زالت عنها الإضافات صارت معقولات محضة ، و بالجملة الوهم ليس إلا نحو توجه العقل إلى الجسم و انفعاله عنه ، و الموهوم ليس إلا معنى معقولاً مضافاً إلى مادة مخصوصة .

ومنها الظن ، وهو الاعتقاد الراجح ، وهو متفاوت الدرجات قوة و ضعفاً ، ثم إن المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم^(٢) فلا جرم قد يطلق على العلم أيضاً

(١) قد تقدم الكلام فيه - ط مد .

(٢) قد حد العلم بأنه الاعتقاد المانع من النقيض كما حد الظن بأنه الاعتقاد الراجح غير المانع من النقيض ، واليقين بأنه الاعتقاد بان كذا كذا مع الاعتقاد بأنه لا يمكن أن لا يكون كذا بالفعل أو بالقوة القريبة ، وقد ذكر القدماء من المنطقيين أن لا علم الا اليقين و إن ما عدا اليقين ظن و الحق معهم لأن حد العلم إذا اخذ بحقيقة معنى الكلمة انما يصدق على الاعتقاد الكذائي إذا كان مع التصديق بالجانب الموافق تصديق بامتناع الجانب المخالف والا كان الجانب المخالف ممكناً غير ممنوع وهذا خلف ولازم ذلك كون التصديق في الجانب الموافق تصديقاً بضرورة النسبة و الا كان ممكناً فكان الجانب الموافق أيضاً ممكناً وقد فرض امتناعه هذا خلف ، فلا علم الا مع الاعتقاد بضرورة الجانب الموافق و امتناع الجانب المخالف و هو اليقين ، و اما تقسيم التأخرين من المنطقيين العلم الى قطع و جهول مركب و يقين و غيرهما فهو خطأ منهم - ط مد .

اسم الظن كما قاله المفـسـرون في قوله تعالى « يظنون أنهم ملاقوا ربهم » ولهم في ذلك وجهان . أحدهما التنبيه على أن علم أكثر الناس ماداموا في الدنيا بلاضافة إلى علوم من في الآخرة كالظن في جنب العلم ، الثاني إن العلم الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل إلا للذين والصادقين الذين ذكرهم الله في قوله « الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا » ومنها علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين فالأول التصديق بالأمور النظرية الكلية مستفاداً من البرهان كالعلم بوجود الشمس للأهمى ، وثانيها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر ، والثالث صيرورة النفس متحدة بالمفارق العقلي الذي هو كل المعقولات ولا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم إمكان الاتحاد بين شيئين في الجسمانيات . ومنها البداهة ، وهي المعرفة الحاصلة للنفس في أول الفطرة من المعارف العامية التي يشترك في إدراكها جميع الناس . ومنها الأوليات ، وهي البديهيّات بعينها إلا أنها كما لا يحتاج إلى وسط لا يحتاج إلى شيء . آخرها حساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غير ذلك سوى تصور الطرفين والنسبة . ومنها الخيال ، وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس سواء كانت في المنام أو في اليقظة ، وعندنا إن تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم ولا منطبعة في قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة إنها مرسمة في مؤخر التجويف الأول من الدماغ ، وليست أيضاً منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق كما رآه الإشراقيون بل هي موجودة في عالم النفس الإنسانية مقيّدة متصلة بها قائمة بإقامتها محفوظة مادامت تحفظها فإذا ذهلت عنها غابت ثم إذا استرجعناها وجدت متمثلة بين يديها ، والقوة الخيالية المدركة لها أيضاً جوهر مجرد عن هذا العالم وأجسامه وأعراضه ، وهي من بعض درجات النفس متوسطة بين درجة الحس ودرجة العقل ، فإن النفس مع أنها بسيطة الجوهر فإنها ذات نشأت ومقامات بعضها أعلى من بعض ، وهي بحسب كل منها في عالم آخر .

ومنها الروية ، وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير ، وهي من روى .

ومنها الكياسة ، وهي تمكّن النفس من استنباط ما هو أنفع للشخص ، ولهذا

قال النبي ﷺ الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت ، و ذلك لأنه لا خير يصل إليه الانسان أفضل مما بعد الموت .

و منها الخبر بالضم و هو معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة و التنقيش .
و منها الرأي وهو إحالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها انتاج المطلوب ،
وقد يقال للقضية المنتجة من الرأي رأى ، و الرأي للفكرة كالآلة للصانع ، ولهذا قيل
أيك و الرأي الفطير ، و قيل دع الرأي الفب .

و منها الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن ، و قد نبه
الله تعالى عليه بقوله : إن في ذلك لآيات للمتوسمين ، و قوله : تعرفهم بسيماهم ،
و قوله : ولتعرفنهم في لحن القول ، واشتقاقه من فرس السبع الشاة فكان الفراسة
اختلاس المعارف ، و ذلك ضربان ضرب يحصل للإنسان عن خاطر لا يعرف له سبب
وذلك ضرب من الإلهام بل ضرب من الوحي وإياء عنى رسول الله ﷺ بقوله كما
هو المشهور إن من أمتي لمحدثين ، و بقوله ﷺ اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر
بنور الله ، و يسمى ذلك نفثاً في الروح . و ضرب آخر ما يكون بصناعة و تعلم وهي
الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة ، و قال أهل المعرفة في قوله
تعالى : أفمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد ، إن البينة هو القسم الأول ، و
هو الإشارة إلى صفاء جوهر الروح و الشاهد هو القسم الثاني و هو الاستدلال
بالأشكال على الأحوال .

تم المجلد الثالث من كتاب الاول من الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية
في شهر شوال المكرّم سنة ١٣٨٤ و أرجو من الله أن يتفعلنا به و سائر الطالبين في
الدنيا و الآخرة بمحمد و آله الابرار الأخيار الأطهار و أن يوفقنا لخراج بقية
أجزاء الكتاب و الحمد لله أولاً و آخرأ .

فهرس أسماء الكتب

شرح عبون الحكمة لغفر الدين الرازى :

٢٦ - ١٤٥

شرح الاشارات للعلامة الطوسى : ٢٢٦ -

٢٤٨ - ٢٩٢

شرح رسالة العلم للطوسى : ٤٠٩

الشواهد الربوبية للمصنف : (٨٦)

ع

عبون الحكمة لابن سينا : ٢٦ - ٣١٢

م

المباحث الشرقية لغفر الدين الرازى :

(١٠ - ٩) ٢٣ - ٢٦ - ٤٢ - ١٤٥ - ٣٧٥

٤٥٢ - ٤٨٠ - ٥١١

المباحثات لابن سينا : ٣٥٨

البعد و المعاد لابن سينا : ٤٤٨

الملخص : ١٦٨ - ١٧٧

المطارحات للعلامة السهروردى : ٢٤٦ -

٢٦١ - ٣٧٤

الذل و الدهل للشهرستانى : ١١٢

ن

النجاة لابن سينا : ٢٩ - ١٨٦ - ٣١٢ - ٤٠٤

الف

الاشارات لابن سينا : (٦٥) ٢٤٠ - ٣١٢

٣٢٦ - ٤٢٧

الاصول الشرقية للمصنف : ٩٠

اثو لوجيا (علم النفس) لارسطو : ٣١٧ -

٣٤٠

ت

التعليقات لابن سينا : ١١٨ - ١٢١ - ٣٥١

التعصيل ليهنئيار : ١٩٥ - ٢٦٧

التلويحات للعلامة السهروردى : ٣٧٤ -

٤٥٠ - ٤٦٧

ح

حكمة الاشراف للعلامة السهروردى : ٢٨٥ -

٣٧٤

ش

الشفاء لابن سينا : ٨ (١٤) ٢٣ - ٢٥ -

٣٠ - ٣١ - ٣٤ - ٥٦ - ٨٠ - ٨٩ - ١١٥ -

١٤١ - ١٦٩ - ١٨١ - ٢٦٠ - ٣٠٥ - ٣١١

٣١٢ - ٣٢٣ - ٣٤٧ - ٣٦٩ - ٤٠٤ -

٤٠٧ - ٤١٦

فهرس الاعلام

ولا يخفى على المراجعين الكرام ان ما وضعناه داخل القوسين من ارقام الصحائف في الفهارس راجع إلى التعاليق في ذيل الصحائف كما هو المرسوم في الفهارس .

٥	ارسطو : ٢٤ (١٢١) ١٤٥ - ٢٤٥	١	ابن سينا : ٨ - ٩ (١٤) ٢٥ - ٢٦ - ٢٩
	٤٢٣ - ٣٤٠ - ٣٣٥ - ٣١٧ (٢٥٤)		٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٥ (٤٧ - ٤٩)
	٤٢٨ - ٤٨٧		٥٦ - ٦٥ - ٨٥ - ٨٨ - ٩٠ - ٩٢
٦	اسكندر الامريدوسي : ٤٢٧ - ٤٨٧		١٠٥ - ١٠٧ - (١١٣ - ١١٥)
٧	افلاطون : ٢٤ - ٢٥ - ١٤٥ (١٧٠)		١١٨ - ١٢٠ (١٤٠) ١٤١ (١٤٣)
	٣٧٣ - ٤٧٨ - ٤٨٨ - ٥٠١ - ٥٠٤ - ٥٠٦		١٤٥ (١٥٦) ١٧٧ - ١٨٦ - ١٨٧
٨	بهمنيار : ٢٧ - ١٩٥ - ٢٦٧ - ٣١٢ - ٤٠٤		٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١١ - ٢١٧
٩	تامسطينوس : ٤٨٧		(٢١٩ - ٢٤٠) ٢٤٨ (٢٥٩)
١٠	جمال الدين الغواني : (١٦١)		٢٦٠ (٢٦٢ - ٢٦٤) ٢٧٢ - ٢٨٤
١١	الشهرستاني صاحب الملل : ١١٢		٣٠٥ (٣٠٩) ٣١٢ - ٣٢١ - ٣٢٧
١٢	شهاب الدين السرودي : ٨٩ - ١٠٨ - ٢٦١ - ٢٨٥ - ٢٩١ - ٣٧٤ (٤٤٢)		٣٣٤ - ٣٤٧ - ٣٥٠ - ٣٥٢ - ٣٥٧
	٤٤٩ - ٤٨١		٣٥٨ - ٣٥٩ - ٣٦٩ - ٣٧٧
١٣	صاحب الملخص : ٥ - ٨ - ١٦ - ١٦٨ - ١٧٧		٤٠٤ - ٤٠٦ - ٤٠٧ - ٤١٥ - ٤١٦
١٤	الامام علي عليه السلام (٣٩٦)		٤٢٧ - ٤٣٧ - ٤٤٠ - (٤٤١)
١٥	الشيخ عطار النيشابوري : (٤٣٢ - ٤٣٧)		٤٤٨ - ٤٥١ - ٤٥٩ - ٤٧٣
			٤٧٥ - ٤٨٧
		٢	ابو البركات : ٢٢٥
		٣	ابو نصر الفارابي : ٤٢١ - ٤٨٧
		٤	ابو يزيد البسطامي : ٣٠١

١٦	فخر الدين الرازى : (٨) ٢٣ - ٢٦
١٧	فرفوريوس : ٤٨٧
١٨	فيثاغورث : ٢٤ - ٢٥
١٩	المحقق الداماد : (٢٤٩ - ٢٥٤)
٢٠	المحقق الدوانى : (٢٤٩) ٢٧٢
٢١	العلامة نصير الدين الطوسى : (٦٥) ٢١٠ - ٢٢٥ - ٢٤١ - ٣٤٦ - ٣٥١
٢٢	نبينا محمد صلى الله عليه وآله : ٢٥٦
٢٣	المولوى الرومى : (٣٢١) ٣٠١ - (٣٧٠ - ٤٣٧)
	(٤١٣) ١٩٩ - ٢٢٦ - ٢٢٨ - ١٤٨ - ٢٩٢
	(٤٥٣) ٥١١ - ٥٠٩ - ٤٨٠

فهرس المطالب

الصفحة	الشرح	الصفحة	الشرح
٢٤	نرسيم حقيقة الحركة عند القدماء	١	المرحلة السابعة
٢٦	تشكيك الرازى فى حقيقة الحركة		فى القوة و الفعل
٣١	الفصل الحادى عشر : فى كيفية وجود الحركة	١	الفصل الاول : فى ممانى القوة
٣٢	كلام الشيخ فى وجود الحركة	٥	الفصل الثانى : فى تحديد القوة
٣٣	ايرادات الصنف على كلام الشيخ	٧	بيان الاقسام الاربعة للقوة
٣٨	الفصل الثانى عشر : فى اثبات المحرك الاول	٨	الفصل الثالث : فى لزوم وجوب القدرة مع الفعل و عدمه
٤١	الفصل الثالث عشر : فى رفع بعض الشكوك الموردة على قاعدة كون كل متحرك له محرك	١٠	الفصل الرابع : فى وجوب الفعل مع القوة الانفعالية
٤٧	الفصل الرابع عشر : فى تقسيم القوة المحركة	١١	فى اقسام الفاعل
٤٨	الفصل الخامس عشر : فى عدم كون البدء القريب للاعابيل مفارقة عن المادة	١٥	الفصل الخامس : فى تقسيم القوة الفاعلية
٤٩	الفصل السادس عشر : فى سبق قوة الوجود و مادتها على كل حادث	١٦	الفصل السادس : فى السلة المعدة من القوة الفاعلية
٥٢	شبهة اضافة الوجود الى الممدوم و رفضها	١٧	الفصل السابع : فى تقسيم آخر للقوة الفاعلية
٥٦	الفصل السابع عشر : فى تقدم الفعل على القوة	١٨	الفصل الثامن : فى وجوب سبق العدم على الفعل و عدمه
		٢٠	الفصل التاسع : فى عدم كون القدرة مزاجاً
		٢١	الفصل العاشر : فى الحركة و السكون

الصفحة	الشرح	الصفحة	الشرح
٥٧	اختلاف الانزال في تقدم الفعل	١٠٥	الفصل السابع والعشرون : في رد ما قيل بان حدوث الصور الجوهريية ليست بالحركة
٥٩	الفصل الثامن عشر : في تحقيق موضوع الحركة	١٠٨	الفصل الثامن والعشرون : في القول بتجدد الجواهر الطبيعية السماوية والارضية
٦١	الفصل التاسع عشر : في حكمة مشرقة في تجديد كل جسم مادي	١١٣	الفصل التاسع والعشرون : في تقديم الحركة الوضعية المستندرة
٦٤	الفصل العشرون : في اثبات الطبيعة لكل متحرك	١١٥	الفصل الثلاثون : في اثبات حقيقة الزمان
٦٨	الفصل الواحد والعشرون : في كيفية ربط الحادث بالقديم	١١٨	الفصل الواحد والثلاثون : في ان الغاية القريبة للزمان والحركة تدريجي الوجود
٦٩	الفصل الثاني والعشرون : في نسبة الحركة الى المقولات	١٢٢	الفصل الثاني والثلاثون : في كون الوضع والابن من لوازم الوجود ومشخصاته
٧٠	كلام الرازي في معنى الحركة وابطال ما ذهب اليه	١٢٤	الفصل الثاني والثلاثون : في عدم تقدم شيء على الزمان والحركة غير الباري
٧٥	الفصل الثالث والعشرون : في المقولات التي تقع فيها الحركة و فيما لا تقع فيها	١٢٨	الفصل الثالث والعشرون : في ربط الحادث بالقديم
٨٠	الفصل الرابع والعشرون : في تحقيق وقوع الحركة في المقولة الخمس	١٣٠	شبهة ارتباط الحادث بالقديم و رفعها
٨٥	كلام الشيخ في نفى الاشتداد الجوهري و رد المصنف عليه	١٤١	الانوال المذكورة في وجود الزمان
٩٣	الفصل الخامس والعشرون : في تحقيق الحركة البكمية	١٤٥	تحير صاحب المباحث في امر الزمان
٩٨	رد ما يتوهم ايراداً على الحركة الجوهريية	١٤٨	الفصل الرابع والثلاثون : في امتناع وجود طرف للزمان
١٠١	الفصل السادس والعشرون : في برهان آخر على الحركة الجوهريية	١٥١	دفع توهم كون الزمان من مقولة المضاف

الصفحة	الشرح	الصفحة	الشرح
١٥٢	الفصل الخامس والثلاثون : فى بيان ادلة الشين للزمان بـداية	١٨٦	الفصل الثانى : فى نفى الحركة من بانى المقولات الخمس
١٥٤	رد ادلة الشين للزمان بـداية	١٨٦	الفصل الثالث : فى حقيقة السكون
١٦٠	معنى حدوث العالم و احتياجه الى الصانع المؤثر	١٩٠	حجة القول بان السكون امر عدى
١٦٢	كلام بعض العرفاء فى نفى الحدوث الزمانى للعالم	١٩٢	ايراد المصنف على القول بان السكون امر عدى
١٦٦	الفصل السادس والثلاثون : فى حقيقة الان و كيفية وجوده	١٩٣	الفصل الرابع : فى انتهاء الوحدات
١٦٨	تشكيك صاحب الملخص فى تحقق وجود الان	١٩٥	شبهة عدم انصاف الحركة بالوحدة وحلها
١٧٤	الفصل السابع والثلاثون : فى كيفية عدم الحركة	١٩٧	الفصل الخامس والسادس : فى حقيقة السرعة و البطؤ و احوالهما
١٧٨	الفصل الثامن والثلاثون : فى ان الان كيف يمد الزمان	١٩٨	عدم كون التقابل بين السرعة و البطؤ بالتضاد
١٧٩	الفصل التاسع والثلاثون : فى كيفية تمدد الزمان بالحركة و بالعكس	٢٠٠	الفصل السابع : فى تضاد الحركات
١٨٠	وحدة وجود المسافة و الحركة و الزمان	٢٠٢	الفصل الثامن : فى ان الحركة المستقيمة لا تضاد المستديرة
١٨١	الفصل الاربعون : فى الامور التى تقع فى الزمان	٢٠٤	الفصل التاسع : فى انتهاء الحركة المستقيمة الى السكون
١٨٤	المرحلة الثامنة فى احوال الحركة و احكامها	٢٠٨	عدم احتياج السكون الى العلة عند الراى
١٨٤	الفصل الاول : فى مامنه الحركة و ما اليه الحركة	٢١١	الفصل العاشر : فى انقسام الحركة بانقسام فاعلها
		٢١٢	اثبات ان للنفس حركتان ارادية و اعتادية
		٢١٤	الفصل الحادى عشر : فى أن المطلوب بالحركة ماذا

الصفحة	الشرح	الصفحة	الشرح
٢١٦	الفصل الثاني عشر : فى امكان اجتماع الحركات المختلفة فى جسم واحد	٢٥٢	الفصل الرابع : فى أن الحدوث ليس علة الحاجة الى العلة المفيدة
٢١٧	الفصل الثالث عشر : فى تحقيق مبدء الحركة القسرية	٢٥٥	الفصل الخامس : فى ذكر أقسام التقدم والتأخر
٢٢٠	الفصل الرابع عشر : فى لزوم وجود مبدء ميل لكل جسم مستقيم او مستدير	٢٥٨	الفصل السادس : فى كيفية الاشتراك بين أقسام التقدم والتأخر
٢٢١	تناهى قوى الجسم حسب المدة والعدة و الشدة	٢٦٠	ظهور كلام الشيخ فى وقوعهما على الاقسام بالاشتراك الممنوى
٢٣٢	الفصل الخامس عشر : فى أن القوة الجسمانية متناهية التحريك	٢٦١	كلام صاحب المطارحات فى وقوعهما على اليمض بمعنى واحد و الى بعض آخر بالتجوز
٢٣٤	الابرادات الموجهة على المصنف لتناهى القوة المحركة للجسم	٢٦٦	الفصل السابع : فى دعوى ان اطلاق التقدم على أقسامه بالنشكيز
٢٤٤	المرحلة التاسعة	٢٦٨	الفصل الثامن : فى اقسام المية
	فى القدم و الحدوث و ذكر اقسام التقدم و التأخر	٢٧٠	فى تقابل العلة و المملول و مية وجودهما
٢٤٤	الفصل الاول : فى حقيقة القدم و الحدوث	٢٧١	الفصل التاسع : فى تحقيق الحدوث الذاتى
٢٢٦	الفصل الثانى : فى اثبات الحدوث الذاتى	٢٧٥	اشكالى تقدم عدم الماهية على وجودها و جوابه
٢٥٠	الفصل الثالث : فى تحقيق ان الحدوث الزمانى كيفية زائدة على الوجود ام لا	٢٧٨	المرحلة العاشرة
٢٥١	عدم امكان كون الحدوث كيفية زائدة		فى العقل و المفعول
		٢٧٨	الفصل الاول : فى تحديد العلم
		٢٨٠	الفصل الثانى : فى ان العلم بالاشياء يتمثل صورها عنه النفس
		٢٨٣	ادلة المنكرين للوجود الذهنى

الصفحة	الشرح	الصفحة	الشرح
٢٨٤	الفصل الثالث: في التفسير المذكورة	٣٣٧	تصحيح المصنف منهج القدماء في
	في باب العلم		اتحاد النفس بالعقل الفعال
٢٨٦	تأويل الاقوال و ارجاعها الى قول واحد	٣٤٠	كلام المعلم الاول في غنى و حياة
			الاشياء في العالم الاعلى و تفسير
٢٩١	بطلان كون العلم ذات اضافة		المصنف كلماته
٢٩٢	مختار المصنف في حقيقة العلم	٣٤٤	الفصل العاشر: في تزييف ما ذكره
٢٩٧	الفصل الرابع: في تحقيق معنى العلم		بعض المتأخرين في معنى العلم
٣٠٠	الفصل الخامس: في الفرق بين حضور الصورة الادراكية و بين حصولها في المادة	٣٤٦	الفصل الحادى عشر: في عدم
			تكثر الذاب مع كون الشئ عقلا و
٣٠٥	الفصل السادس: في القول في أن العلم عرض		عاقلا و مقولا
٣٠٩	وجود الحيوان المعقول في الحيوان المدحوس عند الشيخ	٣٤٧	كلام الشيخ في صدق عناوين مختلفة
			على الله مع وحدة الذات
٣١٢	الفصل السابع: في ان التنقل هو اتحاد العاقل و المعقول	٣٤٩	كلمات الرازى في مغايرة ماهية
٣١٧	نقل كلام المعلم في اتحاد العاقل و المعقول		العاقلة مع المعقولة
٣٢١	الفصل الثامن: في تأكيد القول باتحاد العاقل و المعقول	٣٥٣	الفصل الثانى عشر: في حل
٣٢٣	حجة الشيخ على بطلان اتحاد العاقل و المعقول		شكوك في كون الشئ عاقلا لذاته
٣٢٦	جواب المصنف عن احتجاج الشيخ على البطلان	٣٥٤	عدم استلزام الاضافة العلمية المغايرة
٣٣٥	الفصل التاسع: في ان تنقل النفس باتحادها بالعقل الفعال عند المتقدمين		الخارجية بين الطرفين
		٣٥٧	ما اورده الرازى على كلام الشيخ و جواب المصنف عنه
		٣٦٠	الفصل الثالث عشر: في انواع الادراكات
		٣٦٢	انواع الادراكات ثلاثة
		٣٦٦	الفصل الرابع عشر: في ان القوة
			العاقلة كيف تقوى لتوحيد الكثير و
			لتكثير الواحد
		٣٦٨	الفصل الخامس عشر: في درجات العقل و المعقول

الصفحة	الشرح	الصفحة	الشرح
٣٧١	كلام الشيخ فى العقل البسيط	٤٠٩	كلام المحقق الطوسى فى اختلاف العلم حسب اختلاف العالم
٣٧٣	عدم امكان اثبات العقل البسيط مع نفى الاتحاد بين العاقل و المعقول	٤١٢	مواقع النظر فى كلام المحقق الطوسى
٣٧٧	الفصل السادس عشر : فى امكان التعلقات الكثيره دقة واحدة	٤١٨	الفصل الرابع و العشرون : فى تفسير معانى العقل
٣٨١	الفصل السابع عشر : فى كيفية تعقل النفس لامور كثيرة مع بساطتها	٤٢١	كلام المعلم الثانى فى انتهاء العقل النظرى
٣٨٢	الفصل الثامن عشر : فى قسمة العلم الى الانقسام	٤٢٨	الفصل الخامس و العشرون : فى بيان معانى العقل
٣٨٤	الفصل التاسع عشر : فى الاشارة الى اثبات القوة القدسية	٤٣٣	الفصل السادس و العشرون : فى دفع اشكال صيرورة العقل الهولانى عقلا بالفعل
٣٨٧	الفصل العشرون : فى ان العلم بالعلقة بوجوب العلم بالمعلول من غير سبب	٤٣٧	الفصل السابع و العشرون : فى الاستدلال على صيرورة العقل الهولانى عقلا و معقولا بالفعل
٣٩٢	برهان عدم استلزام العلم بالمعلول العلم بالعلقة	٤٤٣	الفصل الثامن و العشرون : فى الاوليات و نسبتها الى الثانى
٣٩٦	الفصل الواحد و العشرون : فى امتناع العلم بذى السبب من غير جهة السبب	٤٤٧	الطرف الثانى
٤٠٠	اشكال عدم استلزام علم الانسان بنفسه العلم ببذاته	٤٤٧	فى احوال العاقل
٤٠٣	الفصل الثانى و العشرون : فى ان العلم بالشئ من طريق علله لا يكون الاكلىا	٤٤٨	الطرق الاربعة للحكماء لوجوب كون المجرد عقلا لذاته
٤٠٧	الفصل الثالث و العشرون : فى ان العلم بالاشخصيات يجب تغيره بتغيرها	٤٥٣	اعتراض الرازى فى المقام و جواب المصنف عنه

الصفحة	الشرح	الصفحة	الشرح
٤٥٥	عدم امكان اثبات كون الواجب عاقلاً لذاته و للاشياء بالطريقة الثانية	٤٨٠	جواب المصنف عن الاعتراضات الواردة على حجة افلاطون
٤٥٧	الفصل الثاني : في ان كل مجرد فانه عقل لذاته	٤٨٧	الفصل السابع : في عدم كون تعقل النفس امرأ ذاتياً
٤٦١	الفصل الثالث : في نسبة العقل للفعال الى نفوسنا	٤٩١	الفصل الثامن : في أن التعلم ليس بتذكر
٤٦٥	الفصل الرابع : في ان العقل بالذات عين الذات	٤٩٢	أنظر ف الثالث
٤٦٧	حجة صاحب التلويحات في المقام و تأييد المصنف اياه	٤٩٣	الفصل الاول : في عدم حلول المفردات في الجسم و قوته
٤٧٠	الفصل الخامس : في ان العقل بالشئ لا يبد أن يكون مجرداً عن المادة	٤٩٨	الفصل الثاني : في عدم علم الحواس بوجود المحسوس
٤٧٥	الفصل السادس : في ان المدرك للصور المتخيلة لا بد أن يكون مجرداً	٥٠٠	الفصل الثالث : في اقسام العلوم
٤٧٨	حجة افلاطون على تجرد النفس	٥٠٣	اقسام العلماء على ثلاثة اقسام
		٥٠٧	خاتمة في شرح الالفاظ المستعملة في هذا الكتاب

ولا يخفى على المطلع المتتبع انه قلما يوجد كتاب لم تقع اولاتقع
فيه أخطاء أو اغلاط و لو كانت يسيرة و طفيفة و لو مع الاجهاد البليغ
و الرعاية الشديدة في تصحيحه و تنقيحه و من هنا انا مع بذل الجهد
والسعى اللازم فانت علينا اغلاط قلائل غير خفية على المراجعين الكرام
و من يدأ للايضاح نشير اليها ذبلا لئلا يفوت على المراجع لو تفضل
بتصحيحه قبل المراجعة .